Die natürliche Gotteserkenntnis

in der apologetischen Litteratur des zweiten Jahrhunderts.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität Breslau

vorgelegt von

Alfons Waibel,
Pfarrer der Diözese Rottenburg.

Jos. Kösel, Graphische Anstalt, Kempten, 1916.

Von der katholisch-theologischen Fakultät in Breslau zum Druck genehmigt auf Antrag des Referenten Prälat Prof. Dr. Pohle.

Imprimatur.

Augustae Vindelic., die 7. Octobris 1916.

Vicarius generalis:

Magnus Niedermair.

Hauser, Secr.

Inhaltsverzeichnis.

Seite
Einleitung 1
Abhandlung 11
§ 1. Quellbezirk des Gottesbegriffs: Vernunft, nicht Gefühl 11
§ 2. Der Makrokosmos als Medium der Gotteserkenntnis . 18
§ 3. Der Mikrokosmos oder der Mensch als Medium der Gotteserkenntnis 41
§ 4. Das Problem der Dysteleologien 47
§ 5. Die Übernatur als Medium der natürlichen Gotteserkenntnis 54
§ 6. Erkenntnistheoretische Würdigung der Apologeten; ihre Stellung zum Kausalitätsgesetz 81
§ 7. Die Persönlichkeit Gottes im Gegensatz zum unpersönlichen Absoluten 88
§ 8. Der monotheistische Charakter des Gottesbegriffs . . 96
§ 9. Die Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von der ethischen Verfassung des Menschen 107
§ 10. Das Problem der angeborenen Gottesidee; Traditionalismus und Ontologismus 112
§ 11. Relativität der natürlichen Gotteserkenntnis: relativer, nicht absoluter Agnostizismus 123
Schluss: Zusammenfassende Charakterisierung 132
Anhang: Literaturverzeichnis und Bemerkungen zur Zitationsweise 137

Lebenslauf.

Ich, Alfons Waibel, bin geboren am 28. Januar 1877 in Hausen a. R., Oberamt Gaildorf, Württemberg, als Sohn des Lehrers Leopold Waibel und seiner Ehefrau Mathilde geb. Munding. Nach dem Besuch der Reallateinschule Riedlingen kam ich an das Gymnasium in Ehingen a. D., wo ich das Reifezeugnis erhielt. Darauf studierte ich vier Jahre an der Universität Tübingen Philosophie und Theologie und nach Erstehung des theologischen Staatsexamens trat ich in das Priesterseminar zu Rottenburg a. N. ein, dessen Kursus ein Jahr dauert, worauf ich am 22. Juli 1902 zum Priester geweiht wurde.

Meine Lehrer an der philosophischen Fakultät waren die Herren Sigwart, Pfleiderer, Spitta, Schmid und Günter; an der theologischen Fakultät die Herren Belser, A. Koch, Funk, Sägmüller, Schanz und Vetter. Ihnen allen, vorzugsweise aber den Herren Professoren der theologischen Fakultät bin ich zu großem Dank verpflichtet. Mein besonderer Dank aber gebührt dem gegenwärtigen Rektor der Breslauer Universität, Sr. Magnifizenz dem Herrn Professor Dr. Pohle, der zwar nicht persönlich mein Lehrer war, aber durch seine einzigartige Dogmatik in entscheidender Weise mir Anregung und Leitstern zum weiteren Studium geworden ist.

Einleitung.

„Keinen richtigen Gedanken gibt es," bemerkt Athenagoras in seiner Schrift *„περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν"*, „den solche Leute (d. i. die Feinde der Wahrheit) nicht bestritten hätten: nicht die Wesenheit Gottes, nicht sein Wissen und Wirken verschonten sie mit ihren boshaften Angriffen, nicht die hieraus in logischer Kette abgeleiteten Wahrheiten, die uns zu einem Gott wohlgefälligen Leben anleiten; während die einen auf die Wahrheiten in solchen Dingen ein für allemal verzichten, drehen andere sie nach ihrem eigenen Kopf und wieder andere liefern selbst das Evidente der Skepsis aus".[1])

Was hier Athenagoras für seine Zeit schreibt, gilt in steigendem Maß wieder für die moderne Welt. Das Gottesproblem, an dem jedes philosophische System seine Probe zu bestehen hat, ist mit erneuter Schärfe Gegenstand der Erörterung geworden, insbesondere die Teile des Problems, die sich auf die Erkennbarkeit und Persönlichkeit des Absoluten beziehen. Es handelt sich hier um Fragen nicht bloß rein logischen Charakters, sondern, wie auch Athenagoras in der obigen Stelle andeutet, um solche, welche von den schwerwiegendsten praktischen Konsequenzen begleitet sind, weshalb es ohne weiteres klar ist, daß auch der wissenschaftliche Streit eine viel schärfere Tonart anschlägt. Alle An-

---

1) Resurrect. c. 1.: *οὐδὲν γὰρ τῶν ἀληθῶν οἱ τοιοῦτοι κατέλιπον ἀσυκοφάνητον, οὐ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, οὐ τὴν γνῶσιν, οὐ τὴν ἐνέργειαν, οὐ τὰς τούτοις ἐφεξῆς καθ᾽ εἱρμὸν ἑπόμενα καὶ τὸν τῆς εὐσεβείας ἡμῖν ὑπογράφοντα λόγον· ἀλλ᾽ οἱ μὲν πάντῃ καὶ καθάπαξ ἀπογινώσκουσιν τὴν περὶ τούτων ἀλήθειαν, οἱ δὲ πρὸς τὸ δοκοῦν αὑτοῖς διαστρέφουσιν, οἱ δὲ καὶ περὶ τῶν ἐμφανῶν ἀπορεῖν ἐπιτηδεύουσιν.*

zeichen sprechen dafür, daß unserer Zeit wie der größte Weltkrieg so der gewaltigste Geisterkampf vorbehalten ist. Der christlichen Philosophie steht die Philosophie des Monismus einerseits und die auf dem Kant'schen Agnostizismus fußenden Philosophien des Pragmatismus und Modernismus in unversöhnlicher Kampfesstellung gegenüber.

Der Kernpunkt der monistischen Philosophie liegt in der Negierung der Persönlichkeit und Transzendenz des Absoluten, zwei Begriffe, die unlösbar miteinander verknüpft sind. Mit Recht betont Klimke,[2]) daß die Frage über die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes zuerst gelöst sein muß, bevor irgend ein anderes Problem seine Klärung finden kann. Der Monismus mit seinem unpersönlichen Gottesbegriff ist ein um so gefährlicherer Gegner des christlichen Denkens, als er nicht nur geeignet erscheint, das moderne religiöse Fühlen auf die höchste Stufe der Befriedigung zu erheben, sondern auch dem auf die „Einheit" gerichteten wissenschaftlichen Forschen die größte Förderung zu gewähren. Man verweist auf das biologische Einheitsstreben mit seiner Konzentrierung der Reaktion nur auf förderliche Einflüsse, auf den psychologischen Einheitsdrang, insofern der Wille nach möglichster Vereinheitlichung mit nur sympathischen Objekten hinstrebt, endlich auf die logische Einheitstendenz, insofern in der Domäne der Logik als oberstes Prinzip das der Identität und des Widerspruchs herrscht. Erst in der Zurückführung aller Dinge auf die Einheit, auf ein oberstes Prinzip könne sich das menschliche Denken beruhigen.[3]) Daß dieses biologisch-psychologisch-logische Einheitsprinzip durchaus noch nicht das metaphysische zur Voraussetzung haben muß, wird ganz übersehen. Auf eine Massenwirkung aber ist das religiöse Argument des Monismus berechnet.

---

2) F. Klimke, „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen", S. 2.

3) F. Klimke, a. a. O. S. 583 ff.

Wie das Zeitalter der alternden griechischen Philosophie, die im Gefühl ihrer Ohnmacht bei der Religion ihr Heil suchte oder doch die Hauptlehren der Philosophie unter dem religiösen Gesichtspunkt zu systematisieren versuchte,[4]) so kann auch die Gegenwart als eine Zeit tiefer geistiger Gärung bezeichnet werden, die dem religiösen Problem wieder ihr besonderes Interesse entgegenbringt. Der monistische Pantheismus spielt sich als Retter in der Not auf unter dem Vorgeben, die Menschheit auf die höchste Stufe der religiösen Entwicklung führen zu wollen. Er weist auf den „Allgott" hin, der in und mit der Welt sich auslebt und im Menschen zum Bewußtsein kommt. Der Mensch darf und muß sich eins mit dem Absoluten fühlen; sein ganzes Tun und Treiben trägt somit den Stempel des göttlichen Lebens an sich; wird aber Gott seiner Transzendenz und Persönlichkeit entkleidet, so fällt auch der Begriff der Verantwortlichkeit. Hat das wissenschaftliche Argument des Monismus etwas Bestechendes für die gebildete und gelehrte Welt, so übt das religiöse Motiv desselben geradezu eine zauberhafte Wirkung auf die Menschennatur überhaupt aus und darin gerade liegt die gefährliche Zugkraft der heutigen monistischen Bewegung. Männer, wie Arthur Drews, setzen denn auch auf sie im Kampf gegen den christlichen Gottesbegriff die größte Hoffnung.[5]) Selbst ein Mann wie F. Paulsen[6]) preist den

---

4) W. Windelband, „Geschichte der Philosophie", S. 170 ff.

5) A. Drews in „Preußische Jahrbücher", Bd. 116, April 1904, S. 18: „Dem Atheismus gegenüber, mag er nun in der Form des Materialismus oder sonstwie auftreten, wird sie (sc. die Kirche) immer in dem unauslöschlichen religiösen Bedürfnis der Menschen ihre nie versagenden Waffen, wird sie immer am Ende ein leichtes Spiel haben. Der Pantheismus hingegen ist selbst religiös und er besitzt in seiner Annahme der Wesensidentität von Gott und Mensch eine innigere reale Beziehung zwischen beiden, als die Kirche je imstande ist, sie einzuräumen."

6) F. Paulsen, „Einleitung in die Philosophie", S. 255 ff.: „In einem idealistischen Pantheismus ist das Nachdenken der großen Kulturvölker des Ostens zur Ruhe gekommen. In einer

Pantheismus als das einzige Heilmittel, in dem das moderne Denken am freiesten und schönsten sich entfalten könne. Der Monotheismus in unpersönlicher Fassung ist es, der die Grundlage der Zukunftsphilosophie und Zukunftsreligion werden soll.

Als entschiedene Gegner des christlichen Gottesbegriffs treten auch der Pragmatismus und Modernismus auf. Während der Monismus sein System auf intellektualistischer Grundlage aufzubauen sucht und so wenigstens einen sichern Boden zur logischen Diskussion bietet, fehlt ein solcher in den voluntaristischen Systemen des Modernismus und Pragmatismus: Der Modernismus flüchtet sich zur Gewinnung seines Gottesbegriffs ins Dunkel des primitiven, gedanklich unableitbaren Gefühls; auf den Wogen des Unterbewußtseins kommt der Gottesgedanke gleichsam angeschwommen, er ist in seiner Existenz und in seinen Formen wechselnd wie das Gefühl, Stabilität eignet ihm nicht. Aber auch im Pragmatismus steht und fällt er mit seiner Brauchbarkeit fürs menschliche Leben, mit seinem individuellen Nutzen für das menschliche Handeln. Der Nutzen ist der Maßstab der Wahrheit,[7] auch der über Gottes Sein und Eigenschaften. Hier wie dort entscheidet nicht der objektive Maßstab, nicht der Intellekt hat die führende Rolle, vielmehr ist der schrankenlose Subjektivismus zum Prinzip erhoben. Und darin liegt das Gefährliche und Berückende der modernistischen und pragmatistischen Philosophie; denn diese

---

verwandten Gedankenbildung hat auch der griechische Geist in der platonisch-aristotelischen Philosophie seine Weltformel gefunden: die Wirklichkeit ein einheitliches Wesen, eine absolute Einheit alles Geistigen und Guten. Zu dieser Anschauung wird auch das mittelalterliche Denken, fast kann man sagen, mit Widerwillen hingezogen. Zu ihr kehrt endlich das moderne Denken, wo es am freiesten und kühnsten sich entfaltet, jederzeit wieder zurück.“ (S. 259.)

7) E. Waibel, „Der Pragmatismus“, S. 73. Vgl. A. Gisler, „Der Modernismus“, S. 398 ff.

suchen besonders auch die am Intellektualismus der Hegelschen Philosophie übersättigten Geister zu gewinnen.[8]) Bei seiner weitherzigen Fassung und seinem prinzipiellen Verzicht auf jede metaphysische Erörterung, aber auch wegen der Möglichkeit einer tieferen oder oberflächlicheren Auffassung scheint insbesondere die pragmatische Weltauffassung geeignet, die weiteste Verbreitung zu finden, zumal sie dem religiösen Bedürfnis unserer Zeit vor einer kalten, alles Übersinnliche leugnenden Wissenschaft Zuflucht zu bieten verspricht.[9])

In einer solchen Zeit, in welcher die Werbekraft des Monismus extensiv und intensiv eine ganz außerordentliche zu werden droht, und in welcher die extrem subjektivistische Philosophie des Modernismus und Pragmatismus die Geister unter ihr Banner ruft, ist es gewiß von aktuellem Interesse, die ersten christlichen Philosophen und Apologeten über die Existenz und Erkennbarkeit eines absoluten Wesens zu vernehmen, zumal da die geschichtliche Betrachtung eines Problems ein sicheres Korrektiv gegen eine einseitige Darstellung bildet. Es sollen daher die Apologeten des zweiten Jahrhunderts eingehender über die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft hinsichtlich der Existenz und des Wesens Gottes zu Wort kommen. Diese Forschung ist von hoher Bedeutung auch aus dem Grund, weil die modernistische Theologie sich vielfach auf sie als Kronzeugen ihrer Ideen beruft. Dabei ist es nicht uninteressant, die Verschiedenheit des Standpunktes wahrzunehmen, von dem aus die apologetische Litteratur der altchristlichen Zeit und der Modernismus der Gegenwart das Christentum und seinen Gottesbegriff mit der zeitgenössischen Kultur zu vereinigen suchten. Der Unterschied zwischen beiden Standpunkten

8) W. Switalski, „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus“, S. 13 f.

9) W. Switalski, a. a. O. S. 7 ff.

springt in die Augen. Der Modernismus verläßt „in der Angst vor der kommenden Sündflut“ prinzipiell das statische Fundament der christlichen Philosophie und stellt sich auf den Boden der agnostischen Philosophie eines Kant und Herbert Spencer; auf diesem neuen Boden sucht er das ganze Christentum samt seinem Gottesbegriff wieder erstehen zu lassen, womöglich in gleichem Gewand, aber auf unsicherem Fundament und unter dem Vorbehalt steter Kündigung. Unsere Apologeten hingegen schlugen den entgegengesetzten Weg ein. Ihr Gottesbegriff ruht auf unerschütterlichem Fundament; sie benützen aber die Denkarbeit der heidnischen Philosophie, soweit sie sich mit der christlichen vereinigen ließ, und waren eifrig bestrebt, die heidnische Wissenschaft auf das sichere Fundament der christlichen Philosophie herüberzuziehen.

Bevor wir unsere eigentliche Aufgabe, die Lehre der Apologeten des zweiten christlichen Jahrhunderts über die natürliche Gotteserkenntnis darzustellen beginnen, sei eine kurze Charakterisierung der betreffenden apologetischen Literatur und ihrer Verfasser vorausgeschickt.[10]) In sachlicher Beziehung ist hervorzuheben das offenkundige Bestreben der Apologeten, die christliche Philosophie als die einzig wahre Philosophie zu erweisen: Die Widersprüche der heidnischen Anschauungen gegenüber der christlichen Lehre werden als Widersprüche gegen das vernünftige Denken überhaupt gebrandmarkt, und wo sich im Heidentum, speziell im Gottesbegriff, etwas Wahres und Brauchbares vorfand, da wird dargetan, daß die betreffenden Wahrheiten ihre wahre und vollkommene Ausprägung im christlichen Denken gefunden haben. Auf diese Weise gelang es den

10) Vgl. hiezu: „Die Einleitung zu den frühchristlichen Apologeten“, Bd. 12 und 14 aus der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1913; und „O. Bardenhewer, Patrologie“, 3. Aufl. 1910; sowie auch „Fr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie“, Bd. II[10] v. Matth. Baumgartner, S. 51 ff., Berlin 1915.

Apologeten, ihre Darstellung, die dabei nach der formellen Seite hin noch mit den begrifflichen Formen der griechischen Wissenschaft umkleidet wurde, vor der Verachtung der gebildeten Welt zu schützen. Mit Recht sagt A. L. Feder: „Die Zeit stand ganz unter dem Zeichen des Synkretismus, in dem Römertum, Hellenismus und orientalisches Völkertum ihren geistigen Austausch angetreten und der ein philosophisches Kolorit angenommen hatte. Hing man als Gebildeter einer Religion an, so tat man es als Anhänger einer philosophischen Schule.“[11]) Nach der formalen Seite hin lassen sich die apologetischen Schriftwerke ferner dahin kennzeichnen, daß sie meist in Form von Reden abgefaßt sind, die den Regeln der zeitgenössischen heidnischen Rhetorik nachgebildet wurden, ein Umstand, der manches Licht zur Lösung von Schwierigkeiten, insbesondere bei Justin, zu verbreiten geeignet ist.

Als erster christlicher Philosoph tritt Aristides von Athen auf, der in seiner an Antoninus Pius (138—161) gerichteten Schutzrede mit dem aus der Natur gewonnenen Gottesbegriff die Wahrheit der heidnischen Religionen bemißt und zur Bekämpfung des Polytheismus die Waffen des Epikureismus und Skeptizismus ergreift, aber auch stoische und peripatetische Gedanken nicht verschmäht.

Vorzugsweise unter der Herrschaft des Neuplatonismus teilweise auch des Stoizismus stehend versucht Justin der Martyrer, der hervorragendste Apologet des zweiten Jahrhunderts, in seinen zwei Apologien und seinem Dialog mit dem Juden Tryphon eine rationelle Verteidigung des Christentums, wobei für die natürliche Theologie treffliche Anhaltspunkte zu gewinnen sind. Justin war aber Platoniker und Stoiker nur insoweit, als es mit seiner christlichen Anschauung vereinbar war. Den von Patrologen erhobenen

11) A. L. Feder, „Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus“, S. 47.

Vorwurf mangelhafter formeller Darstellung sucht Wehofer[12]) mit Bezug auf die beiden Apologien mit dem Hinweis zu entkräften, sie seien ganz nach dem üblichen Schema der antiken, stoischen und platonischen Rhetorik gehaltene Reden.

Ein vollendetes Meisterwerk aus dem zweiten Jahrhundert besitzen wir in dem Brief des unbekannten Verfassers an Diognet. Jedoch ist die theologische Ausbeute für unsern Zweck nicht bedeutend.

Als feingebildeter Athener führt sich Athenagoras mit seinen beiden Schriften *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* und *Ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν*, vorteilhaft ein; beide Schriftwerke sind ausgezeichnet nicht nur durch Schönheit der Sprache und Klarheit der Disposition, sondern auch wertvoll zur Gewinnung von Bausteinen zum Aufbau des psychologischen Gottesbeweises, insbesondere auch des Beweises für die Einheit Gottes.

Noch mehr ist der durch Kunst der Anlage und Anmut der Darstellung ausgezeichnete Dialog „Octavius" des lateinischen Schriftstellers Minucius Felix auf einen monotheistischen Ton gestimmt. In echt rationaler Weise wird der Beweis für die Existenz und Einzigartigkeit Gottes geführt.

Das subjektive Moment der Gotteserkenntnis tritt in den von Theophilus von Antiochien verfaßten drei Büchern an Autolykus in den Vordergrund. Gründlichkeit und Scharfsinn zeichnen den Verfasser aus, dessen temparamentvoller Charakter in energisch-polemischen Ausführungen sich abprägt.

In würdiger Weise schließt sich sowohl nach der formellen als materiellen Seite aufs engste der apologetischen Litteratur des zweiten Jahrhunderts an der um 195 verfaßte

---

12) Th. Wehofer, „Die Apologie Justins des Märtyrers", im sechsten Supplementsheft der römischen Quartalschrift S. 6f.; 65; 108 ff.; Rom 1897.

Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας des Clemens von Alexandrien. In schöner edler Sprache tut er die Alleinberechtigung des christlichen Monotheismus dar.

Als Rückschlag gegen die Überspannung der christlichen Gnosis einerseits als auch der religiösen Phantastik der Gnostiker andererseits griff bei Männern wie Tatian und Tertullian eine größere Geringschätzung der Philosophie überhaupt sowie der philosophischen Vermittlung des Glaubens Platz, die aber weniger der Philosophie an sich als vielmehr dem sophistischen Betrieb derselben galt, so daß von einem eigentlichen Antilogismus, wie Windelband meint,[13]) nicht die Rede sein kann. Tatian vermag sich in seinem um 165 geschriebenen *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*, im Gegensatz besonders zu seinem Lehrer Justin gar nicht zur Anerkennung von Goldkörnern im Hellenismus zu erschwingen; darum verschmäht er nicht nur den klassischen Stil, sondern auch die Tiefe der Gedanken, aber offenbar mehr deshalb, weil es ihm um eine populär-wissenschaftliche Abhandlung zu tun war.

Eine starke Verwandtschaft mit dem Charakter Tatians zeigt der fruchtbarste, originellste und zugleich erste lateinische Schriftsteller Tertullian, eine ehrliche offene Kampfesnatur, dem das sophistische Gebahren der Philosophen im tiefsten Herzen verhaßt war. Daß er aber in dieser Abneigung bis zur Verwerfung einer philosophischen Vermittlung der Gottesidee geschritten wäre, ist unwahr. Sein noch dem zweiten Jahrhundert zugehöriger „Apologeticus" (um 197 verfaßt) führt den Gegenbeweis.

Erwähnt sei zum Schluß noch das vom Kirchenhistoriker Eusebius (H. E. IV, 3, 2) überlieferte Fragment des ältesten Apologeten und zugleich Apostelschülers Quadratus aus Athen. Dasselbe darf wohl mit seinem Hinweis, es hätten

---

13) W. Windelband, a. a. O. S. 173.

noch zu Lebzeiten des Verfassers von Christus Geheilte und Auferweckte gelebt, als Zeugnis für die höhere göttliche Sendung Jesu aufgefaßt werden und hat deshalb in dieser unserer Darstellung einen Platz erhalten.

Dagegen wurde die von dem christlichen Philosophen Hermias stammende Schrift „Irrisio gentilium philosophorum“ nicht berücksichtigt, da sie der Kritik zufolge nicht mehr den Literaturerzeugnissen des zweiten Jahrhunderts zugerechnet werden kann. Diels, Harnack und Dräseke weisen sie dem vierten bis sechsten Jahrhundert zu, Funk-Bihlmeyer [14]) läßt sie im Anschluß an Di Pauli in das beginnende dritte Jahrhundert fallen.

---

14) F. X. Funk, „Lehrbuch der Kirchengeschichte“, 6. Aufl.; Paderborn 1911; S. 125, herausgegeben v. K. Bihlmeyer.

§ 1.

Der Quellbezirk des Gottesbegriffs: Vernunft, nicht Gefühl.

Wo die Apologeten zunächst ganz im allgemeinen von einer natürlichen Erkennbarkeit Gottes reden, da erklären sie die „logische Zone“ der Seele als Quellbezirk, in dem die Idee Gottes entspringt. Obwohl sich agnostische Gedankengänge schon frühzeitig in der griechischen Philosophie hervorwagen[15]) und obschon der Agnostizismus erst recht im zweiten christlichen Jahrhundert im Neuplatonismus, der Gott als Gegenstand der positiven Vernunfterkenntnis strich,[16]) seine Wiedergeburt feierte, so ließen sich unsere christlichen Philosophen dennoch von diesen skeptischen Ideen nicht einnehmen. Sie sprechen der Vernunft die Erkenntnisfähigkeit auch betreffs des höchsten Seins zu und tun dies in direkter und indirekter Weise kund. Direkt sprechen sich Athenagoras, Minucius Felix, Clemens von Alexandrien und Justin in diesem Sinn aus. So erklärt Justin im Dialog mit Tryphon: „Er (sc. Gott) gab ihnen (den Menschen) Vernunft, um ihren Schöpfer und Erhalter erkennen zu können, . . . und das Gesetz, daß sie, wenn

15) Schon Xenophanes, der Begründer der Eleatenschule, tat den Ausspruch:

„καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ᾽ οὐδέτις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.“

S. Die Fragmente der Vorsokratiker v. Hermann Diels Bd. I, 2. Aufl., Berlin 1906, S. 51.

16) „Eine negative Erkenntnis“, was Gott nicht ist, räumen auch die Neuplatoniker ein. Dagegen ist es Grundsatz der Gnostiker, daß Gott unerkennbar sei *(βύθος ἄγνωστος)*.

sie gegen die rechte Vernunft handelten, von ihm gerichtet würden."[17]) Und wieder: „Mit Augen . . . kann das göttliche Wesen nicht wie die übrigen lebenden Wesen gesehen, sondern bloß mit dem Verstand, wie Plato sagt, und dem ich beistimme, begriffen werden."[18]) Auch Athenagoras schreibt bei Gelegenheit eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele der logischen Natur des Menschen die Kraft zu, den transzendenten Gott nicht nur hinsichtlich seines Seins, sondern noch positiver in seinen Eigenschaften zu erkennen: „Und wenn Vernunft und Verstand dem Menschen dazu gegeben ist, daß sie das Geistige erfassen, nicht nur (konkrete) Wesenheiten, sondern auch die Güte, Weisheit und Gerechtigkeit des Gebers, so muß, da gerade das (Ziel, nämlich Gott), um dessenwillen der unterscheidende Verstand gegeben ist, noch fortdauert, auch das hiezu gegebene unterscheidende Vermögen fortdauern."[19]) In seiner *Πρεσβεία* aber spricht er kurz und bündig von dem „nur dem Verstand und der Vernunft erfaßbaren göttlichen Wesen".[20]) In der Fähigkeit, auf dem Weg des Denkens zum Absoluten vorzudringen, sehen Clemens von Alexandrien und Minucius Felix einen wesentlichen Vorzug des Menschen vor dem Tier. Letzterer bemerkt im Oktavius: „. . . Wir aber (im Gegensatz zu den Tieren) . . . begabt mit Sprache und Vernunft, durch die wir Gott erkennen, . . . dürfen und können die sich unsern Augen und Sinnen aufdrängende Herrlichkeit

---

17) Dial. c. 141: . . . *ὁ θεὸς ἐβουλήθη, . . . μετὰ λόγου τοῦ ἐπίστασθαι αὐτοὺς ὑφ᾿ οὗ γεγόνασι, καὶ δι᾿ ὅν εἰσι . . ., καὶ μετὰ νόμου τοῦ ὑπ᾿ αὐτοῦ κρίνεσθαι, ἐὰν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττωσι.*

18) Dial. c. 3: *᾿Αλλ᾿ οὐκ ἔστιν ὀφθαλμοῖς . . . ὁρατὸν τὸ θεῖον ὡς τὰ ἄλλα ζῷα, ἀλλὰ μόνῳ νῷ καταληπτόν, ὥς φησι Πλάτων, καὶ ἐγὼ πείθομαι αὐτῷ.*

19) Resurrect. c. 15: *εἰ δὲ καὶ νοὺς καὶ λόγος δέδοται τοῖς ἀνθρώποις πρὸς διάκρισιν νοητῶν, οὐκ οὐσιῶν μόνον ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ δόντος ἀγαθότητος καὶ σοφίας καὶ δικαιοσύνης, ἀνάγκη, διαμενόντων ὧν ἕνεκεν ἡ λογικὴ δέδοται κρίσις, καὶ αὐτὴν διαμένειν τὴν ἐπὶ τούτοις δοθεῖσαν κρίσιν.*

20) Legat. c. 4: *τὸ μὲν γὰρ θεῖον . . . νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον.*

des Himmels nicht außer acht lassen.“[21]) Ähnlich äußert sich der Alexandriner Clemens: „Nicht verehren die Vögel auch nur einen Götzen. Nur den Himmel staunen sie an, da sie der Vernunft nicht gewürdigt sind und Gott nicht erkennen können.“[22]) In monotheistischer Zuspitzung bekräftigt der letztere Autor seine Anschauung über das vernünftige Erfassen Gottes, wenn er sagt: „Allen Menschen, zumal am meisten aber jenen, welche sich mit dem Denken beschäftigen, ist sozusagen ein göttlicher Tropfen eingeträufelt, um dessen willen sie denn auch wider Willen bekennen, daß Einer ist Gott.“[23]) Welcher Art diese *ἀπόῤῥοια θεϊκή* ist, darüber gibt unser Autor Aufschluß im zehnten Kapitel, wo er den *νοῦς* im Menschen als Abbild des ewigen Logos bezeichnet: „Das Abbild des Logos aber ist der wahre Mensch, die Vernunft im Menschen.“[24])

Im Menschengeist selbst liegt also der subjektive Möglichkeitsgrund der natürlichen Gotteserkenntnis; näherhin ist es die Abstraktionskraft des menschlichen Verstandes, wie Justin, Minucius Felix und Clemens von Alexandrien bereits angedeutet haben. Diese Abstraktionskraft bildet das Formale der philosophischen Gotteserkenntnis, insofern die phänomenale Welt als Führerin zum noumenalen Absoluten dargestellt wird. Der Sprung aber von jener zu Gott kann nur mittels der Abstraktionskraft des Verstandes vollzogen werden. Des näheren wird dies in den folgenden Paragraphen dargetan werden; hier sei zum Beweise nur

---

21) Oct. c. 17: Nos . . . quibus sermo et ratio, per quae deum adgnoscimus . . . ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris coelestem claritatem.

22) Protr. c. 10: *οὐκ εἰδωλολατρεῖ τὰ ὄρνεα, ἕνα μόνον ἐκπλήττέται τὸν οὐρανόν, ἐπεὶ θεὸν νοῆσαι μὴ δύναται ἀπηξιωμένα τοῦ λόγου.*

23) Protr. c. 6: *Πᾶσι γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους διατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή, οὗδὲ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα γε εἶναι θεόν.*

24) Protr. c. 10: *εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός, ὁ νοῦς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.*

je eine Stelle der bisher nicht berücksichtigten Apologeten angeführt. Den ältesten der Apologeten, Aristides aus Athen (um 140), hören wir ausrufen: „Und als ich den Himmel betrachtete und die Erde und das Meer und Sonne und Mond [erblickte] und die übrigen Schöpfungswerke, da erstaunte ich über dieses Weltgebäude. Ich begriff aber, daß sich die Welt und alles, was darin ist, (nur) aus Zwang [seitens eines andern] bewegt, und ich sah ein, daß derjenige, der sie bewegt und „erhält", Gott ist. Denn es ist klar, daß alles Bewegende stärker ist als das Bewegte . . ."[25]) Vom selben Argument der Bewegung ausgehend gelangt auch Theophilus von Antiochien (um 181/182) zur These von einem Beweger-Gott, wenn auch der Schluß von der Bewegung auf den primus motor formell nicht gezogen wird: „Wie die Seele unsichtbar ist . . ., aber doch aus der Bewegung des Leibes erkannt wird, so . . . wird auch Gott aus seiner Vorsehung und seinen Werken erkannt."[26]) Ebenso stimmen die beiden vielfach als philosophiefeindlich angesehenen Apologeten Tatian und Tertullian mit den bereits genannten in unserem Fragepunkt überein. Tatian schreibt: „Ihn (Gott) erkennen wir aus seiner Schöpfung und nehmen das unsichtbare seiner Kraft an den geschaffenen Werken wahr."[27]) Hören wir noch Tertullian in seinem um 197 nach Christus verfaßten Apologeticus: „Seine gewaltige Größe stellt ihn den Menschen dar als etwas Bekanntes . . . Wollt ihr, daß wir aus seinen vielen und großen Werken,

---

25) Ap. c. 1: *καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν ἥλιόντε καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων· ἰδὼνδὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν· πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν ἰσχυρότερον τοῦ κινομένου . . .*

26) Autol. I, 5: *καθάπερ γὰρ ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ οὐ βλέπεται, . . . διὰ δὲ τῆς κινήσεως τοῦ σώματος νοεῖται ἡ ψυχή, οὕτως ἔχοι ἂν καὶ τὸν θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων, διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται.*

27) Or. c. 4: *τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα.*

in denen wir uns befinden, wodurch wir erhalten werden, wodurch wir ergötzt werden, wodurch wir auch erschreckt werden, oder wollt ihr, daß wir aus dem Zeugnis der Seele selbst sein Dasein beweisen.“[28])

Zweierlei tritt uns in allen diesen Ausführungen der Apologeten klar vor Augen, einmal die Tatsache, daß das Absolute ein Gegenstand der philosophischen Erkenntnis ist und somit im Gegensatz zum alten und neuen Positivismus sowie zu dem die moderne Philosophie beherrschenden Kantschen Kritizismus[29]) der Metaphysik ihre Ehrenstellung als Wissenschaft im höchsten Sinne gewahrt bleibt. Die Apologeten sind sich in unserer Frage so sicher, daß sie sich das erkenntnistheoretische Problem der agnostischen Philosophie, ob die Relativität der Erkenntnis nicht auch die Relativität des Erkenntnisobjekts bedinge und somit die Erkennbarkeit des Absoluten ausgeschlossen sei, gar nicht stellen. Es galt ihnen als etwas Selbstverständliches, daß die Unabhängigkeit des Erkenntnissubjekts vom Objekt der Erkenntnis auf dem Gebiet der Erfahrung seine Berechtigung auch auf dem Gebiet der Metaphysik hat. Berechtigt wäre die gegenteilige Anschauung nur auf dem Standpunkt des idealistischen Solipsismus,[30]) unsere christlichen Philosophen

28) Apol. c. 17, 3—4: ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit . . . vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?

29) „Kants Kritik der reinen Vernunft“, S. 483: „Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer innern Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch, zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.“

30) Vgl. W. Jerusalem, „Einleitung in die Philosophie“, S. 53.

trennen aber Objekt und Subjekt der Erkenntnis als zwei vollständig verschiedene, wenn auch aufeinander angewiesene Welten. Mit ihrem Hinweis auf die historische Tatsache, daß sich auch im Heidentum wahre Elemente der Gotteserkenntnis vorfinden, bieten sie auch dem empirisch-induktiven Beweisgang des Agnostizismus die Spitze, der seinen erkenntnis-theoretischen Standpunkt unter anderm durch die Behauptung, die These von der Unerkennbarkeit Gottes gehöre zum eisernen Bestand einer jeden Religion, zu rechtfertigen sucht.[31])

Aber noch ein zweites wird uns sofort klar. Mit der Verlegung des Quellbezirks der Gotteserkenntnis in die Vernunft ist dem Gottesbegriff sein erhabener und stabiler Charakter gewahrt. Die Apologeten verabscheuen jede anti-intellektualistische Gefühlstheologie und die zum Teil damit zusammenhängende Erniedrigung des Gottesbewußtseins auf die Stufe von mehr oder weniger pathologisch zu erklärenden Erscheinungen.[32]) Von einer Gefühlstheologie, überhaupt von einer Theologie auf Grund niederer Bewußtseinsformen, findet sich bei unsern Apologeten keine Spur; durchweg ist ihnen der νοῦς des Menschen das hegemonische Prinzip beim Zustandekommen der Erkenntnis des Absoluten; im logischen Teil der Seele nimmt dieselbe ihren Anfang. Die natürliche Theologie ruht zu unterst auf dem sichern Fundament des Intellektualismus und nicht auf dem

31) Vgl. A. Gisler, a. a. O. S. 368.

32) „Programm der italienischen Modernisten", S. 89: „Wir akzeptieren die Kritik der reinen Vernunft von Kant und Spencer; aber weit entfernt zum aprioristischen Zeugnis der praktischen Vernunft unsere Zuflucht zu nehmen und zur Aufstellung des Unerkennbaren durch Schlußfolgerungen zu gelangen, weisen wir dem menschlichen Geist andere Wege." Diesen andern Weg sucht der Modernismus im Pragmatismus, indem er sich dessen Theorie vom „Unterbewußtsein" zu eigen macht. Vgl. J. Pohle, „Natur und Übernatur", S. 30f.: „In dieser offenen und gastfreundlichen Religion können sich . . . niedere Bewußtseinsformen mit höheren vereinigen, ja mit dem göttlichen Bewußtsein."

schwankenden Boden des Voluntarismus. Die niederen Regungen können — so betont Athenagoras noch ausdrücklich, gleich als hätte er die heutigen Strömungen in der Lehre von der Gotteserkenntnis vorausgesehen — nur „wahnsinnige" Phantasievorstellungen von der Gottheit erzeugen, denn „die unvernünftigen Strebungen der Seele, die das Vorstellungsleben mit mannigfachen Truggestalten erfüllen, nehmen teils aus der materiellen Welt allerlei Bilder auf, teils formen und gebären sie solche aus sich selbst . . . Jene unvernünftigen das Vorstellungsleben trübende Regungen der Seele sind es also, welche Phantasiebilder von Göttern erzeugen, die ans Wahnsinnige grenzen".[33])

33) Legat. c. 27: *αἱ . . . τῆς ψυχῆς ἄλογοι καὶ ἰνδαλματώδεις περὶ τὰς δόξας κινήσεις ἄλλοτ' ἄλλα εἴδωλα τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ὕλης ἕλκουσι, τὰ δὲ αὑταῖς ἀναπλάττουσιν καὶ κυοῦσιν : . . αἱ οὖν ἄλογοι αὗται καὶ ἰνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας.*

§ 2.

Der Makrokosmos als Medium der Gotteserkenntnis.

Die nächstliegende Frage unserer Untersuchung ist nun die nach den Erregern der Gottesidee, ob dieselbe ganz unmittelbar, in unreflektierter Weise aus der Seele hervorsprudelt oder ob sie eines äußeren Anstoßes hiezu bedarf, mit andern Worten, ob sie eine absolut immanente ist oder aber eine abstraktive, von äußern Erfahrungen her gewonnen. Erklärt die modernistische Philosophie: „Uns liegt nichts mehr daran, zu Gott zu gelangen durch die Darlegung der mittelalterlichen Metaphysik oder durch das Zeugnis der Wunder und Prophezeiungen“[34]) und behauptet sie, „daß die von der scholastischen Metaphysik zum Beweis des Daseins Gottes beigebrachten Argumente — genommen aus der Bewegung, aus der Natur der endlichen und zufälligen Dinge, aus dem Grad der Vollkommenheit und aus der Teleologie des Weltalls — heute jeden Wert verloren haben,“[35]) schließt endlich ihre Hypothese vom „Unterbewußtsein“, aus dem das logisch unableitbare Urgefühl des Göttlichen hervorquillt, eine äußere Einwirkung zur Entstehung des Gottesbewußtseins direkt aus,[36]) so haben hingegen für die Apologeten die Natur als Makrokosmos und Mikrokosmos, sowie gewisse Tatsachen der Übernatur die Bedeutung von kausalen Erregern der Gottesidee. Jene sind die Medien, welche die Vernunft zur Anerkennung

---

34) „Das Programm der italienischen Modernisten“, S. 88 f.
35) „Das Programm der italienischen Modernisten“, S. 90.
36) J. Pohle, „Natur und Übernatur“, S.. 30 f.

eines überweltlichen Gottes zwingen. Es ist psychologisch und historisch gleich verständlich, wenn in der makrokosmischen Betrachtung das teleologische Moment in den Vordergrund der Untersuchung tritt: dieses fällt mit unwillkürlicher Macht zuerst in die Augen, ganz abgesehen davon, daß die altchristlichen Philosophen noch zu sehr unter dem Bann der alten Philosophie standen, der das kosmologische Argument oder der Schöpfungsbegriff etwas Unbekanntes war. Der teleologische Gottesbeweis ist aber immer auch der populärste geblieben und doch dabei von tief wissenschaftlicher Bedeutung, „weil er an das Gesetz, eine Grundlage aller Wissenschaft appelliert“.[37])

Die Apologeten betonen zunächst ganz im allgemeinen die Gesetzmäßigkeit der Natur. So nimmt Athenagoras Bezug auf „die aus dem ganzen Schöpfungswerk hervorleuchtende Güte und Weisheit (Gottes)“ [38]) und findet im Hinblick auf die Gesetzmäßigkeit der Welt den Atheismus eines Diagoras unverständlich: „Hätten wir die Weltanschauung eines Diagoras, obwohl wir so sichere Unterpfänder für unsere Gottesverehrung haben, nämlich die Ordnung, die alles beherrschende Harmonie, die Größe, die Schönheit, die Gestalt, die Planmäßigkeit der Welt, dann wären wir mit Recht als gottlos verschrien.“[39]) Mehr auf das historische Moment der teleologischen Beweisführung, das aus der in der Entwicklung des Alles sich offenbarenden Weltvorsehung

37) A. Esser, Gott und die Welt in „Religion, Christentum und Kirche“, S. 185.

38) Resurrect. c. 12: *διὰ . . . τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν.*

39) Legat. c. 4: *εἰ μὲν γὰρ ἐφρονοῦμεν ὅμοια τῷ Διαγόρᾳ, τοσαῦτα ἔχοντες πρὸς θεοσέβειαν ἐνέχυρα, τὸ εὔτακτον, τὸ διὰ παντὸς σύμφωνον, τὸ μέγεθος, τὴν χροιάν, τὸ σχῆμα, τὴν διάθεσιν τοῦ κόσμου, εἰκότως ἂν ἡμῖν καὶ ἡ τοῦ μὴ θεοσεβεῖν δόξα . . . προσετρίβετο.* — Der Urheber der teleologischen Betrachtungsweise in der griech. Philosophie ist Sokrates, der (Xenophons Memorab. I. 4 u. ff., IV. 3, 3 ff.) eine allwaltende *φρόνησις* annimmt, die alles lenke und ordne und die Teile den Bedürfnissen des Ganzen unterordne.

sich ergibt, geht Theophilus ein: „Gleichwie die Seele im Menschen nicht gesehen wird, da sie für den Menschen unsichtbar ist, aber doch aus der Bewegung des Leibes wahrgenommen wird, so verhält es sich auch mit der Unmöglichkeit, Gott mit menschlichen Augen zu schauen; er wird aber aus seiner Vorsehung und seinen Werken erkannt. Denn gleichwie man, wenn man ein Schiff auf dem Meere sieht, das wohlausgerüstet dahineilt und in den Hafen einläuft, offenbar auf den Gedanken kommen wird, daß auf ihm ein Steuermann sich befindet, der es lenkt: so muß man auch auf Gott als Lenker des Alls schließen, wenn er auch von leiblichen Augen, weil für sie unfassbar, nicht gesehen wird.“[40]) Vom Vergleich mit einem schön geschmückten und geordneten Hauswesen ausgehend schildert Minucius Felix mit eindringlichen Worten die Ordnung und Schönheit des Kosmos als Spiegelbild der höheren Schönheit und Weisheit ihres Ordners: „Wenn du in ein Haus kämest und sähest alles wohl eingerichtet, geordnet und geschmückt, so würdest du sicher annehmen, ein Herr walte darin, viel vorzüglicher als alle jenen guten Dinge. Ebenso sei versichert: auch im Haus der Welt, in welchem du am Himmel und auf Erden eine weise Vorsicht, Ordnung und Gesetzmäßigkeit erkennst, ist ein Herr und Vater des Weltalls, der schöner ist als selbst die Gestirne und alle einzelnen Teile des Weltganzen.“[41])

---

40) Autol. I_5: *καθάπερ γὰρ ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ οὐ βλέπεται, ἀόρατος οὖσα ἀνθρώποις, διὰ δὲ τῆς κινήσεως τοῦ σώματος νοεῖται ἡ ψυχή, οὕτως ἔχοι ἂν καὶ τὸν θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνδρωπίνων, διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργωr αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται. Ὃν τρόπον γὰρ καὶ πλοῖον θεασάμενός τις ἐν θαλάσσῃ κατηρτισμένον καὶ τρέχον καὶ κατερχόμενον εἰς λιμένα δῆλον ὅτι ἡγήσεται εἶναι ἐν αὐτῷ κυβερνήτην τὸν κυβερνῶντα αὐτό, οὕτως δεὶ νοεῖν εἶναι τὸν θεὸν κυβερνήτην τῶν ὅλων, εἰ καὶ οὐ θεωρεῖται ὀφθαλμοῖς διὰ τὸ ἀχώρητον εἶναι.*

41) Oct. c. 18_4: Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta disposita ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem; ita in hac mundi domo, cum coelo terraque (Vahlen liest: coelum terramque perlustrans, wodurch aber der Sinn der Stelle nicht berührt wird)

Auch Clemens von Alexandrien nennt die Welt „ein göttliches Kunstwerk“, also ein Werk, an dem man die unsichtbare höhere Künstlerweisheit erkennen muß: „Einige sind, ich weiß nicht wie, in die Irre geführt worden und beten zwar das göttliche Kunstwerk an, aber nicht Gott.“[42]) Ebenso hält es Tertullian für etwas Selbstverständliches, daß der Kosmos eine auf Gott zurückgehende und Gott verkündende Tat ist; Gott hat dazu nicht etwa zu Göttern erhobene Menschen gebraucht; das Weltall stand ja schon vor der Apotheose von Menschen geordnet da: „Wenn das Weltall von Anfang an geordnet ... dagestanden, so ist von dieser Seite keine Ursache vorhanden, der Gottheit Menschen beizugesellen.“[43]) Einen mächtigen Eindruck macht auf Männer wie Minucius Felix, Aristides und Athenagoras das aus der Bewegung genommene Argument für die Existenz Gottes. Minucius Felix verweist darauf mit den Worten: „Was kann so ... klar sein, wenn man die Blicke gen Himmel erhebt und alles unter und um uns prüft, als die Tatsache, daß es ein Wesen von ganz hervorragender Geisteskraft gibt, welches die ganze Welt belebt, bewegt, ernährt und regiert?“[44]) In prägnanter Wiederholung betont er noch einmal diesen Gedanken mit seiner Schlußfolgerung: „In seinen Werken und

---

perspicias providentiam ordinem legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis, sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.

42) Protr. c. 4: *πλανῶμεν γοῦν τινες ἐντεῦθεν οὐκ οἶδ᾽ ὅπως θείαν μὲν τέχνην, πλὴν ἀλλ᾽ οὐ θεὸν προσκυνοῦσιν.*

43) Apol. c. 10: Quam ob rem si ab initio . . . instructa . . . universitas constitit, vacat ex hac parte causa adlegendae humanitatis in divinitatem. — Gott brauchte also keine zur Gottheit erhobene Menschen, die hätten ordnen müssen; daß die Gesetzmäßigkeit der Welt unter allen Umständen auf eine höhere Macht hinweist, gilt für Tertullian als ausgemachte Tatsache.

44) Oct. c. 17_4: Quid enim potest tam apertum esse . . . tamque perspicuum, cum oculos in coelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur?

in allen Bewegungen der Welt schauen wir immer seine Macht gegenwärtig.“[45]) Am tiefsten geht wohl Aristides auf den Bewegungsbeweis ein; er nimmt ausdrücklich Bezug auf den in der Bewegung sich kundtuenden Zwang seitens eines anderen, der Zwingende aber müsse höher sein als das Gezwungene, somit ein überweltliches Wesen sein.[46]) In offenkundiger Stellungnahme gegen die materialistische „Zufallstheorie“ seiner Zeit bringt Athenagoras unser Argument zur Geltung: „Da ihnen (den Heiden) die Größe Gottes verborgen bleibt und sich ihr Geist nicht emporschwingen kann . . ., so gehen sie eben ganz in Differenzierungen der Materie auf und niedersinkend vergöttern sie die wechselnden Formen der einzelnen Elemente, etwa so, wie wenn einer das Schiff, auf dem er gefahren ist, für den Steuermann hielte. Wie nämlich ein Schiff, sei es auch mit allem Möglichen ausgerüstet, nichts nützt ohne den Steuermann, so helfen die Elemente, mögen sie auch in schöner Ordnung sein, nichts ohne die göttliche Vorsehung. Das Schifflein wird nicht von selbst fahren, die Elemente ohne ihren Meister sich nicht bewegen.“[47])

Die Bewegung in der Natur muß auf Gott als primus motor zurückgehen, der Gedanke an einen regressus in infinitum wird in unserer einschlägigen apologetischen Literatur nicht einmal erörtert. Ebensowenig findet die Hypothese von einer absolut immanenten Bewegungskraft im monistischen Sinn nicht den mindesten Stützpunkt. Die Apolo-

---

45) Oct. c. 32_4: In operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus.

46) S. S. 14.

47) Legat. c. 22: *ἀλλὰ ἀποπίπτοντες τοῦ μεγέθους τοῦ θεοῦ καὶ ὑπερκύψαι τῷ λόγῳ . . . οὐ δυνάμενοι, ἐπὶ τὰ εἴδη τῆς ὕλης συντετήκασιν καὶ καταπίπτοντες τὰς τῶν στοιχείων τροπὰς θεοποιοῦσιν, ὅμοιον εἰ καὶ ναῦν τις, ἐν ᾗ ἔπλευσεν, ἀντὶ τοῦ κυβερνήτου ἄγοι· ὡς δὲ οὐδὲν πλέον νεώς, κἂν ᾖ πᾶσιν ἠσκημένη, μὴ ἐχούσης τὸν κυβερνήτην, οὐ δὲ τῶν στοιχείων ὄφελος διακεκοσμημένων δίχα τῆς παρὰ τοῦ δεοῦ προνοίας· ἥτε γὰρ ναῦς καθ᾽ ἑαυτὴν οὐ πλεύσεται, τάτε στοιχεῖα χωρὶς τοῦ δημιουργοῦ οὐ κινηθήσεται.*

geten bekennen sich zur relativen Immanenz, die physische Bewegung gilt ihnen ohne weiteres als Beweis für das Dasein eines „numen praestantissimae mentis“.[48]) Der erhabene Gedanke, von der geistigen Bewegung auch auf ein geistiges *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* zu schließen, war ihnen noch nicht zum Bewußtsein gekommen. Ihre Naturphilosophie aber statuiert die Teleologie, insbesondere die der Bewegung, nicht nur als Tatsache, sondern auch als Prinzip: sie sehen darin die Wirkung einer freien, geistigen und somit außerweltlichen Ursache, nicht etwa das Ergebnis einer blinden, unabänderlichen Notwendigkeit. Damit ist der Gegensatz zum monistischen Pantheismus der Stoa, noch entschiedener aber zur antiteleologischen Naturauffassung des epikureischen Atomismus zum Ausdruck gebracht, der nicht einmal die Gesetzmäßigkeit als Tatsache anerkennen will, vielmehr den nackten Mechanismus zum Prinzip erhebt. Wo Teleologie, da Theologie, aber nicht immanente, sondern transzendente: Das ist der Schluß, zu dem unsere altchristlichen Philosophen kommen mußten. Denn wo Gesetzmäßigkeit, da ist als prius ein Gedanke; wo vollends aktive Gesetzmäßigkeit oder Zielstrebigkeit, da ist nicht nur Denken, sondern auch Wollen, d. h. ein intelligentes, mit freiem Willen begabtes Wesen.

Nach beiden Seiten hin suchen die Apologeten den physikotheologischen Gottesbeweis durch eine Fülle von Einzelerscheinungen in der Natur auszubauen, sowohl nach der nomologischen Seite hin als auch nach der teleologischen im engeren Sinn[49]), wobei freilich beide Beweisreihen meist

---

48) S. Oct. c. 17, S. 91. — Der Bewegungsbeweis ist für moderne Denker sehr schön entwickelt von G. Pletschette, „Der alte Gottesbeweis und das moderne Denken“, Paderborn 1914.

49) K. Staab, „Die Gottesbeweise“, S. 108 bezw. S. 116, erläutert die Begriffe nomologisch und teleologisch im engern Sinn. Der erstere Begriff schließt in sich die tatsächliche Geltung und beständig gleichmäßige Wirkung der Naturgesetze (passive

ineinander übergehen. Sind auch die angeführten Tatsachen mehr der alltäglichen Erfahrung entnommen, ihre Beweiskraft ist deswegen keine geringere.[50]) Minucius Felix führt den denkenden Geist zunächst zur Betrachtung des Himmels empor: „Schau nur auf den Himmel, weit dehnt er sich aus, wie rasch dreht er sich! Des Nachts prangt er im Sternenglanz und am Tag wird er vom Sonnenlicht bestrahlt. Du erkennst daraus, welch wunderbares, ja göttliches Hauptgewicht der höchste Leiter in ihm wirken läßt. Sieh auch, wie der Sonnenumlauf das Jahr schafft und wie der Mond durch Zunahme, Abnahme, Verschwinden, den Monat bestimmt.“ „Was soll ich sagen von dem immer wiederkehrenden Wechsel von Finsternis und Licht, wodurch wir abwechselnd Arbeit und Ruhe haben? . . . Es sind das Dinge, von denen ein jedes eines höchsten Baumeisters und einer vollkommenen Vernunft nicht bloß zur Erschaffung, Entstehung und Anordnung bedurfte, sondern auch ohne die größte Kraftanstrengung des Geistes nicht einmal durchschaut werden könnte.“[51])

Gesetzmäßigkeit); der letztere Begriff bezieht sich auf die naturhafte Tendenz, zweckmäßig tätig zu sein, was sich in der Entwicklung der Gesamtnatur wie der einzelnen Naturdinge zeigt (aktive Gesetzmäßigkeit).

50) Wie wahr es ist, daß die Naturwissenschaften nur eine Erweiterung und Vertiefung, keine Widerlegung und Entwertung der populären Naturkenntnisse bringen, zeigt an einem treffenden Beispiel aus der Astronomie: „Das Buch der Natur. Entwurf einer kosmologischen Theodizee nach Fr. Lorinsers Grundlage,“ Bd. I S. 51 ff., Regensburg 1914. Über den Versuch des Hugo v. St. Viktor († 1141), die Offenbarungsfähigkeit der Natur mit Bezug auf ihren Schöpfer unter bestimmte Kategorien zu bringen, siehe ebenda S. 38 ff. Zu einer solchen systematischen Untersuchung waren die Apologeten noch nicht befähigt.

51) Oct. c. 17_{5-6}: Coelum ipse vide, quam late extenditur, quam rapide volvitur, vel quod in noctem astris distinguitur vel quod in diem sole lustratur: jam scies, quam sit in eo summi moderatoris mira et divina libratio. Vide et annum, ut solis ambitus faciat, et mensem vide, ut luna auctu senio labore circumagat. Quid tenebrarum et luminis dicam recursantes vices, ut sit nobis operis et quietis alterna reparatio? . . . Quae singula, non modo

Unser Autor verfehlt auch nicht auf die teleologischen Erscheinungen der Erde hinzuweisen: „Die Jahreszeiten und die Früchte der Erde folgen einander in bestimmter Abwechslung. . . . Wenn diese Ordnung sich nicht auf die höchste Vernunft selbst gründete, würde sie leicht gestört.“ „Welche weise Fürsorge bekundet es, damit nicht bloß ein beständiger Winter mit seiner eisigen Kälte erstarren mache oder bloß ein beständiger Sommer mit seiner Hitze versenge, die gemäßigte Temperatur des Herbstes und Frühlings dazwischen zu schieben?“ „Blick hin auf das Meer! Es wird begrenzt durch die Schranken des Ufers. Betrachte die verschiedenen Arten von Bäumen, wie sie aus dem Schoß der Erde Leben empfangen! . . . Sieh die Quellen! Sie entströmen unversiegbaren Adern. . . . Was soll ich reden von der zweckmäßigen Verteilung der steilen Bergeshöhen, der wellenförmigen Hügel und der ebenen Gefilde? . . . In hervorragendem Maß bezeugt schon die Schönheit unserer eigenen Gestalt einen schöpferischen Gott: der aufrechte Gang, das erhabene Antlitz, die am höchsten Punkt wie auf einer Warte angebrachten Augen und alle anderen Sinne, welche wie auf einer Burg sich zusammenfinden.“[52]) Ähnliche Gedankenreihen entwickelt Theophilus: „Betrachte, o Mensch, seine Werke! Den rechtzeitigen Wechsel der Jahreszeiten, die Veränderungen der Witterung, den geordneten Lauf der

---

ut crearentur fierent et disponerentur, summi opificis et perfectae rationis eguerunt, verum etiam sentiri perspici intellegi sine summa sollertia et ratione non possunt.

52) Oct. c. 17 7-10: Ordo temporum ac frugum stabili varietate distinguitur . . . Qui ordo facile turbaretur, nisi maxima ratione consisteret. Jam providentiae quantae, ne hiems sola glacie ureret aut sola aestas ardore torreret, autumni et veris inserere medium temperamentum. Mari iutende: lege litoris stringitur. Quicquid arborum est vide: quam e terrae visceribus animatur! . . . Vide fontes: manant venis perrenibus . . . Quid loquar apte disposita recta montium, collium flexa, porrecta camporum! Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem, status rigidus, vultus erectus, oculi in summo velut in specula constituti et omnes ceteri sensus velut in arce compositi.

Himmelskörper, den regelmäßigen Gang der Tage und Nächte, der Monate und Jahre, . . . dann die Fürsorge, die Gott trägt, indem er allem Fleisch Nahrung bereitet, . . . betrachte ferner, wie süße Quellen sprudeln und stets strömende Flüsse dahineilen, Tau, Regen und Güsse sich rechtzeitig einstellen! . . ." [53]) Ja, Theophilus erkennt den ordnenden Geist schon darin, daß der Donner vom Blitz vorausverkündet wird und daß diese beiden Naturkräfte an der Entfaltung ihrer ganzen Macht gehindert sind: „Gott ist es, der . . . den Schall des Donners durch den Blitz vorausverkündet, damit die Seele nicht, vom plötzlichen Schreck erfaßt, vergehe, der aber auch wieder die Kraft des vom Himmel niederfahrenden Blitzes dämpft, daß er die Erde nicht in Flammen setze. Denn würde der Blitz seine volle Macht entfalten, er würde die Erde verbrennen; hätte der Donner seinc volle Gewalt, er würde die Dinge auf ihr über den Haufen werfen." [54]) Fast unwillig ruft Theophilus aus: „Daß Gott aus seinen Werken und Wirkungen erkannt werde, willst du nicht gelten lassen?" [55]) Und Anbetung gebührt diesem Weltenkünstler, denn er muß ein von der Welt verschiedener, sie unendlich überragender Gott sein. So Athenagoras: „Gewiß ist die Welt schön, überwältigend durch ihre Ausdehnung, durch die Stellung der Himmelskörper im Tierkreis . . ., aber deswegen verdient sie noch keine Anbetung, wohl aber verdient eine solche ihr erhabener

53) Autol. I c. 6: *κατανόησον, ὦ ἄνθρωπε, τὰ ἔργα αὐτοῦ, καιρῶν μέν κατὰ χρόνους ἀλλαγὴν καὶ ἀέρων τροπάς, στοιχείων τὸν εὔτακτον δρόμον, ἡμερῶν τε καὶ νοκτῶν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν τὴν εὔτακτον πορείαν, . . . τήν τε πρόνοιαν ἣν ποιεῖται ὁ θεὸς ἑτοιμάζων τροφὴν πάσῃ σαρκί : . . (κατανόησον) πηγῶν τε γλυκερῶν καὶ ποταμῶν ἀενάων ῥύσιν, δρόσων τε καὶ ὄμβρων καὶ ὑετῶν τὴν κατὰ καιροὺς γινομένην ἐπιχορηγίαν . . .*

54) Autol. I c. 17_6: *Οὗτος θεὸς . . . ὁ προκαταγγέλλων τὸν κύπτον τῆς βροντῆς διὰ τῆς ἀστραπῆς, ἵνα μὴ ψυχὴ αἰφνιδίως ταραχθεῖσα ἐκψύξῃ, ἀλλὰ μὲν καὶ τῆς ἀστραπῆς τῆς κατερχομένης ἐκ τῶν οὐρανῶν τὴν αὐταρκείαν ἐπιμετρῶν πρὸς τὸ μὴ ἐκκαῦσαι τὴν γήν· εἰ γὰρ λάβοι τὴν κατεξουσίαν ἡ ἀστραπή, ἐκκαύσει τὴν γήν, εἰ δὲ καὶ ἡ βροντή, καταστρέψει τὰ ἐν αὐτῇ.*

55) Autol. I c. 5: *Τὸν δὲ θεὸν οὐ βούλει σὺνοεῖσθαι διὰ ἔργων καὶ δυναμέων.*

Künstler.“ [56]) Gegenüber den Philosophen, welche gewisse scheinbare ethische Dysteleologien (Glück der Gottlosen und Unglück der Guten) auch aufs metaphysische Gebiet übertragen wissen wollten, betont er energisch die auf eine göttliche Intelligenz hinweisende Teleologie der Welt und hält es für falsch, „wenn einige und zwar Autoritäten gemeint haben, daß das Universum nicht auf einer Ordnung beruhe, sondern der Tummelplatz blinden Zufalls sei; sie haben dabei übersehen, daß von all den Dingen, von denen eigentlich der Fortbestand der Welt abhängt, kein einziges ungeordnet . . . ist, sondern ein jedes vernünftige Einrichtung zeigt, so daß sie die ihnen gesetzte Ordnung nicht überschreiten. Auch der Mensch, wie er aus der Schöpferhand Gottes hervorging, ist ein wohlgeordnetes Wesen, mag man nun die Art und Weise seiner Entstehung betrachten, die einen einheitlichen für alle gültigen Plan aufweist, oder sein organisches Wachstum, welches das hiefür maßgebende Gesetz nicht überschreitet . . .“ [57]) Die in der Fortpflanzungs- und Ernährungsweise sich offenbarende aktive Gesetzmäßigkeit oder Zielstrebigkeit der Natur war ein auch von Minucius Felix und Theophilus gebrauchtes Argument. Theophilus beruft sich auf den „in die Tiere gelegten Instinkt für die Fortpflanzung und Ernährung ihrer Jungen“ [58]) und in Bezug auf die Verhältnisse in der Menschenwelt sieht sich Minucius Felix zu dem bewundernden Ausruf gezwungen: „Wie ist doch

---

56) Legat. c. 16: *καλὸς μὲν γάρ ὁ κόσμος καὶ τῷ μεγέθει, (ὡς) περιέχον καὶ τῇ διαθέσει τῶν τε ἐν τῷ λοξῷ κύκλῳ . . . ἀλλ᾽ οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον.*

57) Legat. c. 25: *διὰ τοῦτό τινες, ὧν δόξαι οὐ μικραί, ἐνόμισαν οὐ τάξει τινι τὸ πᾶν τοῦτο συνεστάναι, ἀλλὰ ἀλόγῳ τύχῃ ἄγεσθαι καὶ φέρεσθαι, οὐκ εἰδότες ὅτι τῶν μὲν περὶ τὴν τοῦ παντὸς κόσμου σύστασιν οὐδὲν εὔτακτον · · ·, ἀλλ᾽ ἕκαστον αὐτῶν γεγονὸς λόγῳ, διὸ οὐδὲ τὴν ὡρισμένην ἐπ᾽ αὐτοῖς παραβαίνουσι τάξιν, ὁ δὲ ἄνθρωπος κατὰ μὴν τὸν πεποιηκότα καὶ αὐτὸς εὐτάκτως ἔχει καὶ τῇ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει ἕνα καὶ κοινὸν ἐχούσῃ λόγον καὶ τῇ κατὰ τὴν πλάσιν διαθέσει οὐ παραβαινούσῃ τὸν ἐπ᾽ αὐτῇ νόμον . . .*

58) Autol. I c. 6: *(κατανόησον, ὦ ἄνθρωπε, τὰ ἔργα αὐτοῦ θεοῦ) . . . τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ζώοις δεδομένην σύνεσιν πρὸς τὸ γεννᾶν καὶ ἐκτρέφειν.*

ferner die Art und Weise unserer Entstehung? Muß nicht der Fortpflanzungstrieb von Gott gegeben sein, ebenso wie die Erscheinung, daß die Mutterbrust bei Zeitigung der Frucht Milch gibt und der zarte Sprößling unter dem reichen Zufluß des Milchtaues heranwächst.“[59]) Ganz modern mutet desselben Autors Hinweis auf die zweckmäßige Ausrüstung der Tiere im Kampf ums Dasein an: „Was soll ich sagen von den vielgestaltigen Schutzwaffen der Tiere gegen einander? Die einen sind mit Hörnern bewaffnet, die anderen mit Zähnen beschirmt und mit Klauen versehen, mit Stacheln bewehrt oder durch die Schnelligkeit ihrer Füße oder die Schwungkraft ihrer Federn geschützt.“[60])

Diese durchgängige aktive und passive Gesetzmäßigkeit ist eine so evidente, daß Theophilus dem Schluß von der Weltordnung auf den Weltordner dieselbe logische Notwendigkeit zuerkennt wie dem vom wohlausgerüsteten, in den Hafen einlaufenden Schiff auf den Steuermann, der es lenkt,[61]) oder dem vom Gesetz auf den Gesetzgeber, wenn auch dieser seinen Untertanen gar nicht sichtbar unter die Augen tritt: „Man muß auf Gott als Lenker des Alls erkennen, wenn er auch von leiblichen Augen . . . nicht gesehen wird . . . Man glaubt doch (auch) an das Dasein eines irdischen Königs, der, obwohl nicht von allen gesehen, doch durch die Gesetze . . . erkannt wird.“ [62])

Die Welt erscheint in der Darstellung der Apologeten als ein Bau von einheitlicher Gesetzlichkeit, von wechsel-

---

59) Oct. c. 18_2: Quid? nascendi ratio? quid? cupido generandi nonne a deo data est, et ut ubera partu maturescente latescant et ut tener fetus ubertate lactei roris adolescat?

60) Oct. c. 17_{10}: Quidve animantium loquar adversus sese tutelam multiformem: alias armatas cornibus, alias dentibus saeptas et fundatas ungulis et spicatas aculeis aut pedum celeritate liberas aut elatione pinnarum?

61) S. S. 87 f.

62) Autol. I c. 5: . . . *δεῖ νοεῖν τὸν θεὸν κυβερνήτην τῶν ὅλων, εἰ καὶ οὐ θεωρεῖται ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις . . . βασιλεὺς μὲν ἐπίγειος πιστεύεται εἶναι, καίπερ μὴ πᾶσιν βλεπόμενος, διὰ δὲ νόμων . . . νοεῖται.*

seitiger Abhängigkeit und großzügiger Harmonie trotz der größten Verschiedenheit und Gegensätze, die ohne die Voraussetzung eines einheitlichen Prinzips schlechterdings unerklärbar erscheinen. Mit Abweisung einer jeden pluralistischen Welterklärung[63]) stellt sich die christliche Philosophie des zweiten Jahrhunderts zur Erklärung der Teleologie auf den Standpunkt nicht des substantialen, sondern des kausalen Monismus. Sie sucht dieselbe nicht aus dem unbewußten Drang, aus der immanenten Notwendigkeit des substantial einheitlichen, das Absolute selbst verkörpernden Weltgrundes heraus abzuleiten, sondern vielmehr aus der ordnenden Weisheit eines überweltlichen, höchsten, persönlichen Wesens zu begreifen. Die Natur erscheint beherrscht von klaren Zweckgedanken, nicht von rein mechanischer Kausalität. Die Teleologie ist im Sinn der Apologeten zwar auch eine immanente, aber keine absolut immanente, sondern eine nur relativ immanente oder transzendentale, von außen in die Dinge hineingekommene. Indem unsere christlichen Philosophen in den sinnfälligen Dingen die Realisierung göttlicher Gedanken erblicken, insoferne sie den Dingen nicht nur eine materielle, sondern auch eine gedankliche Seite zuerkennen, sie von den Ideen des Maßes, der Form, des Zweckes und des Gesetzes durchleuchtet sein lassen, sind sie auch Anhänger des echten Idealismus, wie ihn schon Plato, Aristoteles und ältere Philosophen vertreten haben. Sie erweisen sich so auch als unbewußte Gegner des später von Kant inaugurierten modernen Idealismus, der die Ideen bloß in die Dinge hineinliest.

Eine andere Frage ist die nach der Absolutheit der weltbaumeisterlichen Intelligenz. Dem physikotheologischen Gottesbeweis machen selbst Gegner wie Kant ihre Verbeu-

---

63) Athenagoras statuiert selbst bei Voraussetzung einer Vielheit von absoluten Elementen ein einheitliches, Ordnung und Bewegung setzendes Prinzip, siehe S. 22.

gung,[64]) leugnen aber seine apodiktische Beweiskraft für das Dasein eines Schöpfers, da er nur auf einen Weltordner hinweise, der bloß relative Intelligenz zu besitzen brauche, wie sie eben zur Erklärung der Teleologie hinreiche. Es ist freilich zuzugeben, daß in den teleologischen Ausführungen der Apologeten der kosmologische Begriff des Schöpfergottes fast ganz zurücktritt. Sie scheinen, wohl unter dem vorherrschenden Einfluß der griechischen Philosophie, noch nicht zum klaren Bewußtsein der logischen Notwendigkeit gekommen zu sein, daß die Weisheit, welche die Dinge ordnete, zugleich schöpferisch sein muß,[65]) da unerschaffene, durch sich seiende Dinge, von außen her sich keine Gesetzmäßigkeit aufzwingen lassen, da insbesondere die Zweckmäßigkeit eine innerwesentliche Form des Organismus ist und dieser ohne jene sich gar nicht denken läßt.

---

64) Kant, a. a. O. S. 475 f.: „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, . . . daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen, ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Staunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, . . . so daß . . . das ganze All im Abgrund des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, . . . dasselbe hielte . . . Was hindert uns aber, wenn wir uns in ihm als einer einigen Substanz alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen . . . Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene . . . Die Vernunft, die durch so mächtige, . . . obzwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler, abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit . . . durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten unbedingten Urheber zu erheben."

65) Vgl. A. Esser, a. a. O. S. 195 f.; ebenso K. Staab, a. a. O. S. 123.

Wenn aber die patristische Philosophie des zweiten Jahrhunderts auch noch nicht so gewandt mit den Begriffen „absolut“ und „kontingent“ umzugehen versteht, so hat sie umso mehr die Sache. Wenn sie die Teleologie der Welt auf die Intelligenz des Weltordners zurückführt, ohne — und hier berühren sich die teleologischen und kosmologischen Gedankengänge — weiter nach dem Ursprung dieser Intelligenz zu fragen, also einen regressus in infinitum gar nicht in Erwägung zieht, so will eben dadurch der absolute Charakter der weltordnenden Intelligenz ausgesprochen sein. Aristides nennt sie denn auch direkt „Weisheit“: „Irrtum und Vergeßlichkeit liegt nicht in seiner Natur, denn er ist ganz und gar Weisheit und Einsicht.“ [66]) Ja, ohne die Annahme einer höchsten (absoluten) Vernunft, meint Minucius Felix, ließe sich die Ordnung der Welt gar nicht erhalten: „Wenn diese Ordnung sich nicht auf die höchste Vernunft selbst gründete, würde sie leicht gestört.“ [67]) Ist schon hier leise die Idee einer machtvollen schöpferischen Weisheit ausgesprochen, so ist dies noch mehr der Fall in der Stelle desselben Verfassers, wo er mit Bezug auf die teleologischen Tatsachen ausruft: „Es sind das Dinge, von denen ein jedes eines höchsten Baumeisters und einer vollkommenen Vernunft . . . zur Erschaffung (ut crearentur), Entstehung (ut fierent) und Anordnung (ut disponerentur) bedurfte . . .“ [68]) Ganz unzweifelhaft offenbart sich hier das Bestreben, eine Vermischung von Absolutem und Kontingentem zu vermeiden, die Weltdinge nicht nur in ihrer Gesetzmäßigkeit, sondern auch in ihrem Sein als kontingent zu erklären und dieses kontingente Sein auf ein absolutes zurückzuführen. In Konsequenz hievon brandmarken Clemens von Alexan-

---

66) So die Übersetzung nach dem syrischen Text; der griechische Text lautet ap. R.: *οὐ μετέχει . . . λήθης καὶ ἀγνοίας · · ·, ὅτι ὅλως . . . νοῦς ἐστι.*
67) Oct. s. S. 25.
68) Oct. s. S. 24 f.

drien,[69]) Athenagoras,[70]) Tatian[71]) und Diognet[72]) die Anbetung der Naturdinge als Wahnwitz, da eine solche nur dem absoluten Sein gebührt. Gott allein ist der absolut Seiende, dessen positive Eigenschaften in einer alle menschlichen Begriffe überragenden Weise gesteigert werden[73]) und von dem jede Beschränkung fernzuhalten gesucht wird. Er ist der absolut Unabhängige, Unbeschränkte und Bedürfnislose; er kann mit irdischem Maßstab nicht gemessen werden: „Er hat keinen Namen,“ bemerkt Aristides, „denn was einen Namen hat, gehört mit zum Geschaffenen. Er hat keine Gestalt und keine Zusammensetzung zu Gliedern, denn wer solches hat, gehört mit zu den Gebilden.“[74]) Gott steht somit zur Welt im Verhältnis des Ungeschaffenen zum Geschaffenen. Der Philosoph aus Athen muß staunen über den Irrtum der heidnischen Philosophen, „daß die Weisen gar nicht einsahen, daß . . . jene Elemente vergänglich sind. Sind nun jene Elemente vergänglich und müssen sie sich aus Zwang einem andern fügen, das fester ist, als sie, und sind sie nicht ihrer Natur nach Götter, wie mögen sie die ihnen zu Ehren gemachten Bilder Götter nennen?“[75]) Er geht dann offenbar mit besonderer Berücksichtigung der monistischen Aufstellungen der jonischen Naturphilosophie im einzelnen die irdischen Kräfte und Mächte durch und prüft sie auf das Merkmal der abso-

---

69) Protr. s. S. 21.
70) Legat. s. S. 22 u. 27.
71) Or. s. u. S. 33 Anm. 80.
72) Diogn. s. u. S. 34 Anm. 81.
73) S. u. S. 268 ff.
74) Ap. R. c. 1_5: *ὄνομα οὐκ ἔχει · πᾶν γὰρ τὸ ἔχον ὄνομα κοινωνεῖ τοῖς πεποιημένοις · οὔτε χρῶμα ἔχει οὔτε σχῆμα · τὸ γὰρ τούτων μετέχον κοινωνεῖ τοῖς πεπλασμένοις.*
75) Ap. c. III_3: *οὐδ᾽ ὅλως συνῆκαν, ὅτι καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα φθαρτά ἐστιν · εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα φθαρτά ἐστιν καὶ ὑποτασσόμενα κατ᾽ ἀνάγκην, πῶς εἰσι θεοί; εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ θεοί, πῶς τὰ ἀγάλματα, ἃ γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν, θεοὶ ὑπάρχουσιν;*

luten Unabhängigkeit hin, wobei er jeweils zum Schluß kommt, daß alle Erfahrungsdinge desselben entbehren und die Existenz eines absoluten Schöpfergottes zur Voraussetzung haben. Die Erde kann nicht absolut sein, „wird sie doch von den Menschen mißhandelt und dienstbar gemacht,“ [76]) und „eben daraus ist ersichtlich, daß die Erde nicht Gott, sondern eine Schöpfung Gottes ist“.[77]) Zum selben Schluß sieht sich Aristides bei der Untersuchung der Natur des Sternhimmels, des Feuers, der Luft und der Winde genötigt.[78]) Vom Wasser insbesondere sagt er noch: „Es verändert sich, nimmt Schmutz an und verdirbt . . .; von den Handwerkern wird es gezwungen, durch die Enge der Kanäle zu fließen . . . Deshalb kann das Wasser unmöglich Gott sein, es ist vielmehr ein Werk Gottes.“[79]) Relatives darf im Begriff Gottes nicht gefunden werden; in der Erfahrungswelt begegnet uns aber nur Kontingentes, somit darf sie in keiner Weise zur Gottheit gestempelt werden. Das ist auch die Anschauung Tatians, wenn er den Sabäismus verwirft mit den Worten: „Sonne und Mond sind unsertwillen geworden: wie sollte ich sie anbeten, da sie mir dienstbar sind?“[80]) Zum Wesen Gottes gehört die Absolutheit auch in dem Sinn, daß er unabhängig, den Kräften der Zerstörung bzw. der Veränderung unzugänglich ist. Deswegen weist Aristides z. B. eine Vergöttlichung des Wassers ab, weil es „verdirbt“ *(φθείρεται)*; deswegen

---

76) Ap. c. IV: *ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν (γῆν) ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὑβριζομένην καὶ κατακυριευομένην.*

77) Ap. c. IV: *τούτων οὕτως ὄντων οὐκ ἐνδέχεται τὴν γῆν . . . εἶναι θεάν, ἀλλ' ἔργον θεοῦ.*

78) Ap. c. IV und c. V.

79) Ap. c. V: *αὐτὸ γὰρ (ὕδωρ) . . . μιαίνεται καὶ φθείρεται . . . καὶ* [durch den Zwang der Leitungen *(ἀγωγαί)* in Gärten und andere Orte] *εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων ἀγόμενον πλύσιν · διὸ ἀδύνατον τὸ ὕδωρ εἶναι θεόν, ἀλλ' ἔργον θεοῦ.*

80) Or. c. 4: *γέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς · εἶτα πῶς τοὺς ἐμοὺς ὑπηρέτας προσκυνήσω;*

spottet der Verfasser des Briefes an Diognet über die Idololatrie: „Sind sie (die Götterbilder) nicht alle . . . der Fäulnis und Verderbnis unterworfen? Diese nennt ihr Götter?“[81]) Clemens von Alexandrien verwirft die Apotheosierung der durch Menschenhände gemachten Bilder vom Gesichtspunkt der absoluten Bedürfnislosigkeit aus, insofern alle Potentialität in jeder Form vom Gottesbegriff eliminiert werden muß. Die Götterbilder können demzufolge schon aus dem Grund nicht göttlicher Natur sein, da sie die Potenz zu künstlerischer Vervollkommnung in sich tragen, „denn die Materie ist immer der Kunst bedürftig, Gott aber ist bedürfnislos.“[82]) Diese absolute Bedürfnislosigkeit, mit welcher die absolute Unabhängigkeit nach außen logisch zusammenhängt, sehen auch Tertullian und Aristides als zum Wesen Gottes gehörig an. Ersterer bemerkt: „Es ist etwas Unwürdiges, daß er jemandcs Hilfe bedürfte.“[83]) Und Aristides will die Vollkommenheit Gottes charakterisieren, wenn er schreibt: „Wenn ich sage: (Gott ist) vollkommen, so heißt das, daß er keinen Mangel hat und nichts bedarf, während alles seiner bedarf.“[84]) Daran erkennt auch der Alexandriner das Ungöttliche der heidnischen Götter, daß sie Bedürfnisse haben: „Es tut not, ihnen Heil- und Nahrungsmittel zuzuführen . . ., daher Trink- und Tischgelage, Gelächter und Vermischungen, während die Menschen wohl nicht der Wollust pflegten, . . . sicher auch nicht schliefen, wenn sie unsterblich wären und bedürfnislos und nicht alternd.“[85]) Mit dem Begriff Gottes ist auch

81) Diogn. c. 2: *οὐ . . . πάντα (εἴδωλα) . . . σηπόμενα, οὐ πάντα φθειρόμενα; ταῦτα θεοὺς καλεῖτε;*

82) Protr. c. 4: *ἐνδεὴς ἀεί ποτε ἡ ὕλη τῆς τέχνης, ὁ θεὸς δὲ ἀνενδεής.*

83) Apol. c. 11: indignum est, ut alicuius opera in digeret.

84) Ap. R. c. I: *(Λέγω δὲ θεὸν εἶναι . . . τέλειον . . .) · τέλειον δέ, ὅτι οὐδὲν ἔχει ἐλάττωμα οὐδὲ προςδεῖται οὐδενός, πάντα δὲ αὐτοῦ προςδεῖται.*

85) Protr. c. 2: *ἀνάγκη τοίνυν θεραπείας καὶ τροπὰς παρεισάγειν αὐτοῖς, ὧν εἰσιν ἐνδεεῖς. διὸ τραπέζαι καὶ μέθαι καὶ γέλωτες καὶ συνουσίαι, οὐκ ἂν ἀφροδισίοις χρωμένων ἀνθρωπίνοις . . .* [Die richtige Übersetzung

jede Veränderung, wie sie z. B. der Übergang von Freud in Leid involviert, und das Behaftetsein mit menschlichen Leidenschaften unvereinbar. Aus diesem Motiv heraus kommt Aristides zur Verwerfung der Menschenvergötterung: „Deshalb können wir auch unmöglich dem Menschen göttliche Natur beilegen, ihm, den zeitweise, wenn er Freude erwartet, Leid trifft, . . . ihm, der jähzornig und neidisch und reuig und mit den übrigen Fehlern behaftet ist.“[86]) Ihm stimmt Clemens von Alexandrien bei, wenn er im zweiten Kapitel seines Protreptikus die Götter „Sklaven der Leidenschaft“ *(δοῦλοι παθῶν)* nennt. Denn sie werden verwundet und schreien. Daraus zieht er den Schluß, daß die Götter ganz menschlich waren, also keinen Anspruch auf göttliche Wesenheit erheben können, die da von jeder Kontingenz frei sein muß: „Daraus folgt nun mit Recht, daß man diese eure verliebten und leidenschaftlichen Götter in jeder Beziehung als menschlich leidend vorführe.“[87])

Unschwer läßt sich in den genannten Stellen die wissenschaftliche Methode erkennen, auf Grund deren die Apologeten hier zum theistischen, absoluten Urgrund der Welt vordrangen. Es ist die analytische Methode, insofern am Begriff der absoluten Ursache die empirischen Dinge und die sog. Götter gemessen werden, wobei sich jeweils die Tatsache ergibt, daß jene nicht der Urgrund der Welt im monistischen bezw. polytheistischen Sinn sein können.

In positiver Form, welche das bisherige Resultat der Untersuchung über die absolute Unabhängigkeit Gottes kurz zusammenfaßt, erklärt Aristides: „Gott ist unvergäng-

ist wohl: während sie (die Götter) wohl nicht menschliche Genüsse nötig hätten], *οὐ δὲ μὴν ὑπωσσόντων, εἰ ἀθάνατοι καὶ ἀνενδεεῖς καὶ ἀγήρῳ ὑπῆρχον.*

86) Ap. c. VII: *(οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεὸν πλανῶνται) . . . ποτὲ μὲν χαίρει, ποτὲ δὲ λυπεῖται . . . (ὁρῶμεν) εἶναι δέ αὐτὸν ὄργιλον καὶ ζηλωτὴν καὶ ἐπιθυμητὴν καὶ μεταμελόμενον καὶ ἐλαττώματα πολλὰ ἔχοντα.*

87) Protr. c. 2: *τούτοις οὖν εἰκότως ἕπεται τοὺς ἐρωτικοὺς ὑμῶν καὶ παθητικοὺς τούτους θεοὺς ἀνθρωποπαθεῖς ἐκ παντὸς εἰσάγειν τρόπου.*

lich und unveränderlich."[88]) Ebenso Athenagoras: „Das Göttliche ist über Veränderung und Wechsel erhaben,"[89]) sowie Justin: „Was dasselbe ist und immer dasselbe bleibt . . ., das ist fürwahr Gott."[90]) Wenn dann Minucius Felix der göttlichen Natur weiterhin die Anfangslosigkeit zuschreibt, indem er sagt: „Es ist sonnenklar, daß Gott der Vater aller weder Anfang noch Ende habe,"[91]) so ist das nichts anderes als eine Konsequenz aus der Unveränderlichkeit und Unzerstörbarkeit; denn was ohne die geringste Veränderung kein Ende hat, das muß auch anfanglos sein.

Damit ist auch die absolute Kausalität Gottes gegeben. Er ist „eine durch sich selbst seiende Form",[92]) wie ihn Aristides im Anschluß an die Lieblingsdefinition des Stagiriten nennt; er ist der Seiende, „der sich selbst Unendlichkeit verleiht,"[93]) wie Minucius Felix sich ausdrückt. Er ist die absolute Kausalität aber auch als Urgrund alles Seienden, denn „er verleiht allen Dingen Dasein".[94]) „Alles hat Gott aus dem Nichts ins Dasein gerufen,"[95]) lehrt Theophilus. Und bündig äußert sich Justin im Dialog mit Tryphon: „Was die Ursache alles Seins der übrigen Dinge ist, das ist fürwahr Gott."[96]) Athenagoras stellt die Leugner der Auferstehung vor die Alternative, entweder den

---

88) Ap. c. IV: *ὅς (θεὸς) ἐστιν ἄφθαρτος καὶ ἀναλλοίωτος.*

89) Legat. c. 22: *οὔτε δὲ μεταβάλλει οὔτε μεταπίπτει τὸ δεῖον.*

90) Dialog. c. 1: *τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον . . . τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεός.*

91) Oct. c. 18: cum palam sit parentem omnium deum nec principium habere nec terminum.

92) Ap. c. I: *λέγω δὲ θεὸν εἶναι . . . αὐτογενὲς εἶδος . . .*

93) Oct. c. 18: qui (deus) nativitatem omnibus praestet, sibi-perpetuitatem.

94) S. sub Anm. 93.

95) Autol. I c. 4: *καὶ τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι.*

96) Dial. c. 1: *Τὸ . . . τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεός.*

Begriff der Ursache hinsichtlich der Entstehung des Menschen ganz zu streichen, oder „in Gott den Urgrund alles Seienden zu suchen“.[97]) In schärfster philosophischer Formulierung stellen der Brief an Diognet und ganz besonders Athenagoras das Begriffspaar „Gott und Welt“ als das Absolute und Kontingente, als das „Notwendigseiende“ und das „Möglichseiende“ einander schroff gegenüber. Der Verfasser des Briefes an Diognet erläutert den Begriff des Möglichseienden an den Idolen: „War nicht ein jedes dieser Dinge, ehe es durch die Kunstfertigkeit jener Männer zu seiner Gestalt ausgeprägt wurde, und ist es nicht auch jetzt noch zu allem Möglichen gestaltbar?“[98]) Athenagoras aber faßt direkt den Kern der Sache, das Sein selbst, ins Auge: „Nachdem wir das Bekenntnis abgelegt haben, daß Einer ist Gott, nämlich der Schöpfer des Universums, der selbst nicht geworden ist, weil das Notwendigseiende nicht wird, sondern nur das Möglichseiende, der aber alles durch sein Wort gemacht hat, so erleiden wir beides, sowohl die üble Nachrede als die Verfolgung, ohne jeden vernünftigen Grund.“[99]) Die von unserm Autor hier bei Zurückweisung des Vorwurfs des Atheismus gebrauchten, der platonischen Philosophie entnommenen Ausdrücke: „*τὸ ὄν*“ und „*τὸ μὴ ὄν*“, bezeichnen sachlich nichts anderes, als was in heutiger Sprache die Ausdrücke „absolutes“ und „kontingentes“ Sein bedeuten.

---

97) Resurrect. c. 2: *ἀλλ᾽ ἢ μηδεμιᾶς αἰτίας ἐξάπτειν τὴν τῶν ὐνθρώπον γένεσιν (ὃ δὴ καὶ λίαν ἐστιν εὐεξέλεγκτον) ἢ τῷ θεῷ τὴν τῶν ὄντων ἀνατιθέντας αἰτίαν εἰς τὴν τοῦδε τοῦ δόγματος ἀποβλέπειν ὑπόθεσιν.*

98) Diogn. c. 2: *οὐ πρὶν ἢ ταῖς τέχναις εἰς τὴν μορφὴν ἐκτυπωθῆναι ἦν ἕκαστον αὐτῶν ἑκάστῳ, ἔτι καὶ νῦν, μεταμεμορφωμένον.*

99) Legat. c. 4: *ἐπεὶ δὲ ὁ λόγος ἡμῶν ἕνα θεὸν ἄγει τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητήν, αὐτὸν μὲν οὐ γενόμενον (ὅτι τὸ ὂν οὐ γίνεται ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν), πάντα δὲ διὰ τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα, ἑκάτερα ἀλόγως πάσχομεν, καὶ κακῶς ἀγορευόμεθα καὶ διωκόμεθα.*

Es ist also gar kein Zweifel möglich, daß die patristische Philosophie des zweiten Jahrhunderts die Begriffe des absolut Notwendigen und Vollkommenen einerseits und des kontingent Möglichen und Unvollkommenen andererseits bereits mit ziemlicher Sicherheit herausgearbeitet und das erstere Begriffsmerkmal auf das transzendente Sein, das letztere auf das empirische Sein bezogen hat, zwischen welchen beiden Seinsarten eine unüberbrückbare Kluft, ein diametraler Gegensatz besteht. Der logische Fehler des Monismus mit seiner Ineinssetzung von Gott und Welt und somit auch die Möglichkeit der Entwicklung kontingenter Eigenschaften aus dem Absoluten heraus wird zum voraus zurückgewiesen. Aber auch dem absoluten Dualismus wird jeglicher Boden entzogen. Das Absolute wird wohl dem Wesen nach durch eine unüberschreitbare Grenze von der Welt des Kontingenten geschieden, es wird aber auch zugleich zur Ursache alles kontingenten Seins erklärt. Nehmen zwar die teleologischen Ausführungen der Apologeten einen unverhältnismäßig breiteren Raum ein und scheint sich ihre theologische Beweisführung fast ausschließlich auf die aus der „creatio secunda“ genommenen Tatsachen zu stützen, so zeigen daneben die kosmologischen Gedankengänge mit ziemlicher Evidenz, daß ihnen das philosophische Erfassen des reinen Schöpfungsgedankens, die Zurückführung auch der creatio prima auf einen transzendenten absoluten Urgrund, nichts Unbekanntes war. Insbesondere zieht Aristides aus der Existenz des kontingenten Seins den Schluß auf die Existenz des absoluten Seins. Wir stehen hier vor dem kosmologischen Gottesbeweis in seiner ersten Entwicklung. Während die Apologeten in ihrer Teleologie auf ein Seinsmaximum schließen, so werden sie durch die kosmologischen Erwägungen zum Begriff des absoluten, notwendigen und kausalen Seins geführt. Aus beiden Gedankenreihen, den teleologischen und kosmologischen, leuch-

tet klar das Prinzip hervor: das Niedere und Unvollkommene kann nur aus dem höheren, absolut Vollkommenen stammen. Die patristische Philosophie bekundet hier wieder ihre gegensätzliche Stellung zum Monismus, der aus dem unendlichen Unfertigen das Vollkommene sich entwickeln läßt und so in den Fehler der beginnenden griechischen Philosophie zurückfällt, „der ursprünglich das Unendliche als das Unvollkommene und Unfertige galt".[100])

Es bleibt noch die Grundlage, der Ausgangspunkt des altpatristischen Gottesbeweises zu erörtern übrig. Die kosmologischen Erörterungen der Apologeten ruhen ganz auf dem Boden der Empirie. Nicht mit einer Naturkonstruktion auf deduktivem Weg, die etwa von einem hypothetisch angenommenen obersten Gesetz die Naturdinge zu erklären sucht, haben wir es hier zu tun. Die Apologeten stehen auf dem Standpunkt der induktiven Metaphysik, selbstverständlich nicht im Sinn des reinen Empirismus, der allein überhaupt sich nicht zu metaphysischen Aufstellungen emporschwingen kann. Die induktive Methode unserer christlichen Philosophen verbindet sich mit der Anerkennung rationaler Prinzipien wie des Kausalitätsprinzips; erst so ist es möglich, den Übergang von empirischen Daten zu einem allgemeinen Gesetz zu gewinnen. Auf diese Weise können wir von einer induktiven Metaphysik der Apologeten reden. An der Hand der Erfahrungsdinge, besonders aus den in der objektiven Wirklichkeit gegebenen Qualitäten der Abhängigkeit, des Bedürfnisses, der Veränderlichkeit und Auflöslichkeit heraus entwickeln sie das Begriffspaar „absolut und kontingent". Die Idee des Absoluten und Unbedingten ist ihnen nicht in Kantschem Sinn eine rein apriorische Erkenntnisform, die nur berechtigt, auf das Unbedingte als Idee, aber nicht als Objekt zu schließen,[101]) als ob der kosmologische Gottesbeweis nur

100) W. Windelband, a. a. O. S. 194.
101) K. Staab, a. a. O. S. 5.

eine andere Form des ontologischen wäre und damit überhaupt seine Berechtigung verlieren würde. Die Idee des Absoluten ist vielmehr das Resultat objektiver Erwägungen, auch nicht etwa aus dem subjektiven Bedürfnis hochstrebender Geister entsprungen;[102]) für derartige pragmatistische Erörterungen findet sich bei den Apologeten kein Anhaltspunkt.

---

102) W. Switalski, a. a. O. S. 35.

§ 3.

Der Mikrokosmos oder der Mensch als Medium der Gotteserkenntnis.

Die auf den Makrokosmos sich stützenden teleologischen Argumente für die Existenz Gottes erhalten ihre Vertiefung durch die Teleologie in der psychischen Welt des Mikrokosmos. Gewisse Normen drängen den Menschen zur Realisierung einer bestimmten ethischen Ordnung — Ordnung aber setzt einen Gesetzgeber voraus — und unabweisbare innere Triebe treiben den Menschen zur Erstrebung eines höchsten Endzieles, das für ein vernünftig-sittliches Wesen nur in einem realen übersinnlichen Gut bestehen kann. Die ethische Seite des psychologischen Gottesbeweises, fußend auf der objektiven Tatsache des Sittengesetzes und auf der subjektiven Verantwortlichkeit, bringt Justin zur Darstellung, während Athenagoras sich mit dem eudämonologischen Moment des psychologischen Arguments beschäftigt, das in dem Satz gipfelt, daß für die vernünftig-sittlich angelegte Natur des Menschen ein summum bonum als Endziel existieren muß.

Die Justinschen Ausführungen heben die beiden Angelpunkte des ethischen Beweises, nämlich die Universalität des sittlichen Bewußtseins und das subjektive Verantwortlichkeitsgefühl hervor. Jeder Mensch hat die Fähigkeit des sittlichen Unterscheidungsvermögens. „Alles Gewordene ist von Natur der Schlechtigkeit und Tugend fähig . . . Das beweisen auch jene Männer, welche in den verschiedenen Ländern nach der wahren Vernunft Gesetze gegeben oder

Forschungen angestellt haben, indem sie das eine zu tun, das andere zu lassen gebieten."[103]) Selbst die Stoiker legen aller monistischen Metaphysik zum Trotz für die ethische Fähigkeit der menschlischen Natur Zeugnis ab: „Auch von Anhängern der Stoa wissen wir, daß sie, weil sie wenigstens in ihrer Ethik vermöge des dem gesamten Menschengeschlecht eingepflanzten Logoskeimes, wie in manchen Stücken auch die Dichter, sich ordnungsgemäß gezeigt haben, gehaßt worden sind."[104]) Die ethische Fähigkeit der menschlichen Natur schließt nicht nur die Erkenntnis von Gut und Böse als rein ideeller Qualitäten in sich, sondern auch die Erkenntnis derselben als Ausfluß eines höheren realen Seins, demgegenüber man in der Rolle der Verantwortlichkeit sich befindet: „Und er (Gott) hat von Anbeginn das Menschengeschlecht mit Vernunft begabt und mit der Fähigkeit geschaffen, das Wahre zu erwählen und das Gute zu tun, so daß die Menschen samt und sonders vor Gott keine Entschuldigung haben, weil sie als vernünftige und erkenntnisfähige Wesen zur Welt gekommen sind."[105]) Universal-ethischer Besitz ist aber nicht bloß die Grundidee, wonach das Gute zu tun, das Böse zu meiden ist, diese Grundidee umschließt auch überall irgend einen konkreten Inhalt von ethischen Forderungen. So ist z. B. „kein Geschlecht, das nicht wüßte, daß der Ehebruch, Hurerei, Menschenmord und dergleichen eine Sünde sei. Und obgleich

---

103) Ap. II c. 7: *Γενητοῦ δὲ πάντος ἥδε ἡ φύσις, κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι . . . Δεικνύουσι δὲ τοῦτο καὶ οἱ πανταχοῦ κατὰ λόγον τὸν ὀρθὸν νομοθετήσαντες ἄνθρωποι καὶ φιλοσοφήσαντες ἐκ τοῦ ὑπαγορεύειν τάδε μὲν πράττειν, τῶν δὲ ἀπέχεσθαι.*

104) Ap. II c. 8: *Καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στοϊκῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδὴ κἂν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν, ὡς καὶ ἔν τισιν οἱ ποιηταί, διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου, μεμισῆσθαι . . . οἴδαμεν.*

105) Ap. I c. 28: *Καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένον τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν* (das Perfekt drückt den dauernden unverlierbaren Besitz der ethischen Fähigkeit aus), *ὥστ᾽ ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγένηται.*

alle so handeln, so können sie doch während des Begehens das Bewußtsein, gefehlt zu haben, nicht unterdrücken.“[106])

Gerade von ethischen Motiven heraus war es Justin auch ein Leichtes, den stoischen Monismus, der in seiner Ethik den Dualismus voraussetzt und damit selbst seiner Metaphysik den Todesstoß versetzt, zu überwinden: „Selbst die stoischen Philosophen“, so führt er aus, „vertreten entschieden dieselbe Anschauung (sc. daß das eine zu tun, das andere zu lassen sei), woraus sich ergiebt, daß sie in ihrer Lehre von den Grundprinzipien und von den übersinnlichen Dingen nicht auf dem rechten Weg sind . . . Sie müßten lehren, daß Tugend und Laster überhaupt nichts sind, was freilich gegen alles gesunde Denken und gegen Vernunft und Verstand ist . . . Das haben die Stoiker nicht bedacht, wenn sie den Satz aufstellten, daß alles mit der Notwendigkeit des Verhängnisses geschehe.“[107]) Die ethischen Prinzipien müssen sich lückenlos aus den metaphysischen ableiten lassen, im andern Fall ist eben das ganze System falsch. So muß die Stoa mit ihrem klaffenden Widerspruch zwischen Ethik und Metaphysik dem christlichen Philosophen historisches Material zum Aufbau seines psychologischen-ethischen Gottesbeweises liefern. Dieses Beweismaterial ist unanfechtbar, man müßte sich denn gerade jenseits von „gut und bös“ stellen, den Unterschied zwischen ethischer Position und Negation fallen lassen oder die Leugnung des Gesetzes vom Widerspruch zum Prinzip erheben. Damit aber wäre jeder

---

106) Dial. c. 93: *καὶ ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον ὅτι μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. Κἂν πάντες πράττωσιν αὐτά ἀλλ᾽ οὖν γε τοῦ ἐπίστασθαι ἀδικοῦντες, ὅταν πράττωσι τοιαῦτα, οὐκ ἀπηλλαγμένοι εἰσί.*

107) Ap. II c. 7: *Καὶ οἱ Στοϊκοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγῳ τὰ αὐτὰ τιμῶσι καρτερῶς, ὡς δηλοῦσθαι ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ οὐκ εὐοδοῦν αὐτούς . . . φανήσονται κατάληψιν ἐσχηκέναι . . . μηδὲν εἶναι κακίαν μηδ᾽ ἀρετήν · ὅπερ καὶ παρὰ πᾶσαν σώφρονα ἔννοιαν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐστι . . . Ὃ μὴ νοήσαντες οἱ Στοϊκοι καθ᾽ εἱμαρμένης ἀνάγκην πάντα γίνεσθαι ἀπεφήναντο.*

wissenschaftlichen Forschung die Türe versperrt und insbesondere eine wissenschaftliche Erkenntnis des höchsten realen Seins unmöglich.

Ein wesentliches Moment im Aufbau des Justinschen Beweises bildet auch die Erkenntnis der Sanktion des Sittengesetzes, deren Scheidung voneinander im letzten Grund auf den Atheismus hinausläuft. Die Erkenntnisfähigkeit hinsichtlich der Verantwortung vor der absoluten realen Heiligkeit spricht Justin im 28. Kapitel seiner ersten Apologie aus[108]) und stellt die menschliche Vernunft vor die Alternative, entweder dies anzuerkennen, und zwar rückhaltlos, oder aber den Vorwurf des Atheismus bezw. den Vorwurf der Annahme der Identität von Gut und Bös sich gefallen lassen zu müssen: „Wer glaubt, Gott kümmere sich um die Menschen nicht, der leugnet entweder indirekt sein Dasein oder er sagt, wenn er existiere, habe er Freude am Bösen oder verharre in Ruhe wie ein Stein; Tugend und Laster sind leere Begriffe und es sei nur ein Wahn, wenn die Menschen das eine für gut, das andere für bös halten.“[109])

Justins Ethik ist in einem realen, nicht in einem bloß idealen Gut verankert; ein bloß ideales Gut, ein reines Abstraktum könnte keine Forderung stellen. Wie die Musik ohne Musikmeister undenkbar ist, ebenso ein Gesetz ohne Gesetzgeber. Wie Theophilus die Existenz eines irdischen Königs und Gesetzgebers aus den herrschenden Gesetzen als selbstverständlich erschließt, auch wenn jener nicht gesehen wird, ebenso sicher schließt Justin von der Existenz des natürlichen Sittengesetzes auf die eines höchsten Gesetzgebers und zwar eines absoluten; denn sein Gesetz ist ein allgemeines, die ganze Menschheit absolut verpflichten-

---

108) S. S. 41 Anm. 105.

109) Ap. I c. 23: *Εἰ δέ τις ἀπιστεῖ μέλειν τούτων (τῶν ἀνθρώπων) τῷ θεῷ, ἢ μὴ εἶναι διὰ τέχνης ὁμολογήσει, ἢ ὄντα χαίρειν κακίᾳ φήσει ἢ λίθῳ ἐοικότα μένειν, καὶ μηδὲν εἶναι ἀρετὴν μηδὲ κακίαν, δόξῃ δὲ μόνον τοὺς ἀνθρώπους ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ ταῦτα ἡγεῖσθαι.*

des Gesetz, dem alle relativen Güter untergeordnet werden müssen.[110]) Heteronomie, näherhin Theonomie, nicht Autonomie bildet die Grundlage der Justin'schen Ethik. Das Sittengesetz quillt nicht von innen heraus, es ist ein von außen her auferlegtes. Daß dieses Bewußtsein ein unausrottbares ist, beweist Justin an dem Verhalten der Stoa, die ihrer monistischen Metaphysik zum Trotz den ethischen Dualismus anerkannt.[111]) Mit seiner Aufstellung, daß Gott die absolute Quelle der ethischen Prinzipien sei, stellt sich Justin auch in den schärfsten Kontrast zum Evolutionismus der alten und neuen positivistischen Systeme.[112])

Auf das eudämonologische Moment des psychologischen Gottesbeweises, wurzelnd im Glückstrieb des Menschen, dessen erkenntnis- und willensfähiger Natur die relativen Güter der Erde als Endziel in keiner Weise entsprechen, der vielmehr als vollkommen entsprechendes Endziel den realen Inbegriff aller Güte fordert, kommt Athenagoras zu sprechen. Im 24. und 25. Kapitel seiner „*Ἀνάστασις*" ergeht er sich in folgenden Gedankengängen: „Es wäre doch nicht recht anzunehmen, daß Wesen, die nach angeborenen Sitten- und Vernunftgesetzen handeln und daher auch ein verständiges und moralisches Leben führen, kein höheres Ziel hätten als jene Geschöpfe, die der logischen Unterscheidung entbehren . . . Sonst hätte das tierische

---

110) Vgl. S. 42 Anm. 106.

111) Wie auf die Stoiker, so hat das ethische Bewußtsein auch auf Kant einen solchen Eindruck gemacht, daß er ebenfalls im Widerspruch zu seinen sonstigen Anschauungen den Menschen verpflichten wollte, so zu leben, wie wenn es einen Gott gäbe. Einen wirklichen moralischen Gottesbeweis konnte Kant bei der Leugnung der transzendenten Geltung des Kausalitätsgesetzes gar nicht führen. Pinsky „Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie, Halle 1911, S. 76" läßt Kant seine letzten Gedanken so aussprechen: „Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir. Gott ist die moralisch-praktische, sich selbst Gesetze gebende Vernunft."

112) Vgl. Didio, „Der sittliche Gottesbeweis", Würzburg 1899.

Leben notwendig den Vorrang und das tugendhafte Leben wäre zwecklos.“[113]) Das Erkenntnis- und Willensvermögen der menschlichen Natur erfordert ein ihrer würdiges Ziel, das, so schließt Athenagoras, nicht in einem bloß idealen Gut bestehen kann, sondern vielmehr die Existenz eines realen summum bonum zur Voraussetzung haben muß: „Das Endziel eines verständigen und vernünftigen Unterscheidens wird man aber, ohne fehl zu gehen, darin erblicken dürfen, daß der Mensch unzertrennlich und ewig mit dem zusammenlebt, wozu ihm der natürliche Verstand hauptsächlich und zunächst verliehen ist, und daß er in der Anschauung des Gebers und seiner Ratschlüsse unaufhörlich Wonne empfindet.“[114])

Trotz der kurzen Entwicklungsphase der Apologetik liefert das 2. Jahrhundert schon überraschend starke Bausteine zum Aufbau des psychologischen Gottesbeweises nach der ethischen und eudämonologischen Seite hin. Daß den Apologeten jenes teleologische Moment des psychologischen Beweises, welches auf der Anpassung der Innen- und Außennatur aufeinander, auf der Übereinstimmung des realen und idealen Kosmos beruht, noch nicht zum Bewußtsein und folglich zur Darstellung gekommen ist, darf nicht wundernehmen.

---

113) Resurrect. c. 24: *ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν ταὐτὸν ὑποτίθεσθαι τέλος τῶντε λογικῆς κρίσεως ἀμοιρούντων καὶ τῶν κατὰ τὸν ἔμφυτον νόμον καὶ λόγον ἐνεργούντων ἔμφρονί τε ζωῇ καὶ δίκῃ χρωμένων . . . ἢ πρωτεύειν ἀνάγκῃ τὸν κτηνώδη βίον, ἀτελῆ δ' εἶναι τὸν κατ' ἀρετήν.*

114) Resurrect. c. 25: *τέλος δὲ ζωῆς ἔμφρονος καὶ λογικῆς κρίσεως οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις εἰπὼν τὸ τούτοις ἀπερισπάστως συνδιαιωνίζειν οἷς μάλιστα καὶ πρώτως ὁ φυσικὸς συνήρμοσται λόγος, τῇ δὲ θεωρίᾳ τοῦ δόντος καὶ τῶν ἐκείνῳ δεδογμένων ἀπαύστως ἐπαγάλλεσθαι.*

Zum Ganzen vgl. O. Zimmermann S. J., Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis, Freiburg 1910.

§ 4.

Das Problem der Dysteleologien.

Die Welt als Makrokosmos und Mikrokosmos ist die Tat der allmächtigen und allheiligen Urvernunft, das ist das Resultat der physikotheologischen, kosmologischen und psychologischen Untersuchung der Apologeten. Wo aber die Allmacht, die Allheiligkeit und Urvernunft im Bund miteinander tätig sind, da sollten, so scheint es, alle Unzweckmäßigkeiten und alles Unvernünftige, alle physischen und ethischen Mängel, sowie insbesondere auch alle Ungerechtigkeiten im Weltlauf, kurz, um alle diese Mängel mit einem zusammenfassenden Wort zu bezeichnen, jede Dysteleologie absolut ausgeschlossen sein. Aber gerade die Prämisse des physikotheologischen Gottesbeweises erfuhr von jeher heftigen Widerspruch, indem man auf die verschiedenerlei Dissonanzen in der Natur, im Menschenleben und überhaupt in der Weltordnung hinwies. Die Apologeten sahen sich daher bei der entschiedenen Basierung der Gottesbeweise auf die Teleologie im Makro- und Mikrokosmos zur Sicherung ihrer Theologie in die Notwendigkeit versetzt, eine Erklärung der verschiedenartigen Dysteleologien, das ist des Gebietes des Unzweckmäßigen, zu geben, wenn nicht die Überzeugung von der Existenz eines persönlichen Gottes aufs tiefste erschüttert werden sollte. Mit dem Optimismus der Weltschöpfungslehre schien der Pessimismus des Lebens in keiner Weise vereinbar. Die Frage nach dem Ursprung der ethischen Dysteleologien, des Vernunftwidrigen in den Trieben und Handlungen des Menschen, die Frage nach dem

Grund der physischen Übel und insbesondere die brennende Frage nach den historischen Dysteleologien, bestehend in der vielfachen Ungerechtigkeit des Weltlaufs für die Menschen, drängten zur Lösung. Waren theodizeische Versuche in der Philosophie bisher nichts Unbekanntes, mußte namentlich die Stoa, vom Epikureismus dazu gezwungen, dem Problem der Theodizee ihre ganze Aufmerksamkeit schenken, so traten die Apologeten doch von ganz anderen Voraussetzungen an die Lösung desselben heran; die Lehre von der schrankenlosen Freiheit des göttlichen Weltgrundes bedingte eine andere Behandlung des Problems. Nach dieser Seite hin hatten die Apologeten keine Vorbilder, sie konnten sich auch nicht mit den Wortführern der griechischen Philosophie, mit Platon und Aristoteles, auf den Widerstand des „Nichtseienden", das heißt der ewigen Materie, berufen. Es wird denn auch zur Klärung unseres Fragepunktes zum ersten Mal der Antagonismus des unendlichen göttlichen Schöpferwillens und des freien kreatürlichen Willens in die Wagschale geworfen: hierin wird die tiefste Quelle aller ethischen und physischen Übel erblickt. Tatian schreibt beide dem Mißbrauch des geschöpflichen Willens zu, indem er die zwei Programmsätze aufstellt: „Zu Grund gerichtet hat uns die Freiheit des Willens . . . Nichts Böses ist von Gott geschaffen, die Bosheit haben erst wir hervorgebracht,"[115]) und wieder: „Alles ist von ihm (Gott) und ohne ihn ist nichts gemacht. Wenn aber in dem Geschaffenen etwas Schädliches ist *(δηλητήριον)*, so ist es durch unsere Sünden hineingekommen *(ἐπισυμβέβηκεν)*."[116]) Das Böse ist somit nichts Wesenhaftes, Substantiales oder Ursprüngliches; weder der Monismus noch der absolute Dualismus

115) Or. c. 11: *ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον . . . οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεποίηται, τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν.*

116) Or. c. 19: *πάντα ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲν ἕν· εἰ δέ ἐστιν ἐν τοῖς φυομένοις δηλητήριον, τοῦτο διὰ τὸ ἐνάμαρτον ἡμῶν ἐπισυμβέβηκεν.*

hat Daseinsberechtigung; es ist auch nicht bloß reine Negation oder Abwesenheit des Guten, es beruht vielmehr auf einem nachträglichen, positiven verkehrten Willensakt und auf diese Weise kam es als Privation (*στέρησις*) nach der Schöpfung in die Dinge. Schon aus dem Gebrauch der Präposition „*ἐπι*" in der Tatianschen Stelle folgt die Unrichtigkeit der Annahme, als ob das Böse reine Negation des Guten oder etwas Ursprüngliches und Wesenhaftes wäre.

In die Reihe der primären Ursachen der Dysteleologien ist auch schon die Relativität des Kreatürlichen zu rechnen. Irrtum und Unwissenheit führt Justin darauf zurück: „Was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen nach dem Teilchen des Logos, das ihnen zuteil geworden war, durch Forschen . . . verarbeitet worden. Da sie aber nicht das Ganze des Logos, der Christus ist, erkannten, so sprachen sie oft einander Widersprechendes aus."[117]) Der Schluß auf die Irrtumsfähigkeit und Unwissenheit der großen Massen erst legt sich von selbst nahe. Wenn hier zur Erklärung von Dysteleologien auf die kreatürliche Relativität zurückgegriffen wird, so wird damit indirekt die logisch richtige These aufgestellt, dass die Forderung einer vollkommenen Beseitigung aller Unvollkommenheiten der Forderung einer absoluten Vollkommenheit der Welt gleichkäme.

In der Relativität der geschöpflichen Vernunft findet auch Athenagoras eine primäre Quelle vieler Übel: „Der Mensch ist ein wohlgeordnetes Wesen, . . aber nach seiner eigenen individuellen Vernunft . . . wird der eine so, der andere anders beeinflußt und erregt."[118]) Dem die Un-

117) Ap. II c. 10: *Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες καὶ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος δι' εὑρέσεως . . . ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. Ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.*

118) Legat. c. 25: *ὁ δὲ ἄνθρωπος . . . καὶ αὐτὸς εὐτάκτως ἔχει . . . κατὰ δὲ τὸν ἴδιον ἑαυτῷ λόγον ἄλλος ἄλλως φέρεται καὶ κινεῖται.*

Zweckmäßigkeiten im Makrokosmos betreffenden Vorwurf aber steht Athenagoras rat- und hilflos gegenüber; er macht nicht einmal einen Versuch zur Lösung der Schwierigkeiten, sondern begnügt sich vielmehr zur Sicherung seiner theologischen Beweisführung mit dem „a parte potiori-Schluß", indem er daran erinnert, „daß von all' den Dingen, von denen eigentlich der Fortbestand der Welt abhängt, kein einziges ungeordnet ist."[119])

Die Theodizee des zweiten Jahrhunderts stützt sich zur Erklärung der Dysteleologien auch auf sekundäre, außerhalb der menschlichen Natur liegende Ursachen, nämlich soziale Bestimmtheiten und dämonische Einflüsse, die schuld sind an einer selbst das natürliche Gefühl des Guten zurückdrängenden ethischen Versunkenheit. Hierauf spielt Justin an mit den Worten: „Obgleich alle so handeln (Mord, Ehebruch und dergleichen begehen), so können sie doch nicht während des Begehens das Bewußtsein, gefehlt zu haben, unterdrücken mit Ausnahme derjenigen, welche vom bösen Geist beherrscht durch eine schlechte Erziehung, schlechte Sitten und gottlose Gesetze verdorben, die natürlichen Gefühle verloren oder vielmehr ausgelöscht haben oder zurückhalten."[120])

Eine wichtige Stellung in der Erörterung der theodizeischen Probleme nimmt auch das in der stoischen Philosophie viel erwogene Problem ein, das mit der historischen Tatsache des für Gute und Böse oft so ungerecht scheinenden Weltlaufs gegeben ist. Justin, Athenagoras und Tertullian wenden dieser Frage ihre Aufmerksamkeit zu. Ersterer spricht sich darüber in folgenden Sätzen aus: „Wir

---

119) Vgl. S. 27 Anm. 57.

120) Dial. c. 93: *κἂν πάντες πράττωσιν ταῦτα, ἀλλ᾽ οὖν γε τοῦ ἐπίστασθαι ἀδικοῦντες, ὅταν πράττωσιν ταῦτα, οὐκ ἀπηλλαγμένοι εἰσί, πλὴν ὅσοι ὑπὸ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπεφορημένοι καὶ ἀνατροφῆς καὶ ἐθῶν φαύλων καὶ νόμων πονηρῶν διαφθαρέντες τὰς φυσικὰς ἐννοίας ἀπώλεσαν, μᾶλλον δὲ ἔσβεσαν ἢ ἐπεσχεμένας ἔχουσιν.*

glauben, ... daß, wenn die Guten wie Sokrates und seinesgleichen verfolgt wurden ..., dagegen ein Sardanapal, Epikur und ihresgleichen in Überfluß und Ruhm glücklich zu sein schienen, dieses auf Anstiften der bösen Dämonen geschieht."[121]) „Die Dämonen haben immer darauf hingearbeitet, daß die, welche irgendwie nach dem Logos zu leben und das Böse zu meiden suchten, gehaßt wurden. Es ist aber kein Wunder, daß die Dämonen, die, welche nicht nach einem Teil des in Keimen ausgestreuten Logos, sondern nach der Erkenntnis ... des gesamten Logos, das ist Christi, leben ..., noch weit mehr verhaßt zu machen suchen."[122]) Athenagoras nimmt im Kampf gegen eine fatalistisch-mechanistische Welterklärung gewisser „Auktoritäten", die auf Grund der genannten Dysteleologien die gesamte Teleologie überhaupt und damit auch die Theologie zu erschüttern suchten, in dieser Ausführung Stellung: „Weil die vom bösen Geist ausgehenden Erregungen und Einwirkungen besagte Unordnung (nämlich die Ungerechtigkeit in den Geschicken der Guten und Bösen) hervorbringen ..., so haben Einige, und zwar Auktoritäten, gemeint, daß das Universum nicht auf Ordnung beruhe ... Der Mensch ... wird aber nach seiner eigenen individuellen Vernunft und nach der Einwirkung jenes drängenden Herrschers und seines Dämonengefolges der eine so, der andere anders beeinflußt und erregt."[123]) Mit Berufung auf dämonische

---

121) Ap. II c. 7: *(... φαμεν) ... κατὰ τὴν τῶν φαύλων δαιμόνων ἐνέργειαν τοὺς σπουδαίους, οἷον Σωκράτην καὶ τοὺς ὁμοίους, διώκεσθαι ..., Σαρδανάπαλον δὲ καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς ὁμοίους ἐν ἀφθονίᾳ καὶ δόξῃ δοκεῖν εὐδαιμονεῖν.*

122) Ap. II c. 8: *πάντας τοὺς κἂν ὁπωσδήποτε κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας καὶ κακίαν φεύγειν μισεῖσθαι ἀεὶ ἐνέργησαν οἱ δήμονες. Οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν ... πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦν.*

123) Legat. c. 25: *ἀλλ᾽ ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοὐναντίου πνεύματος δαιμονικαὶ κινήσεις καὶ ἐνέργειαι τὰς ἀτάκτους ταύτας ἐπιφορὰς παρέχουσιν ..., διὰ τοῦτό τινες, ὧν δόξαι οὐ μικραὶ ἐνόμισαν, οὐ τάξει τινι τὸ πᾶν τοῦτο συνε-*

Einflüsse ist freilich die Lösung unserer Frage noch nicht gegeben, sondern nur hinausgeschoben, da sich sofort die weitere Frage nach dem Verhältnis Gottes zu den Dämonen erhebt, ob er deren schlimmen Einwirkungen nicht hindern konnte oder wollte und so entweder die absolute Macht oder absolute Güte Gottes in Frage stände.[124]) Es begnügt sich denn auch keiner der beiden Apologeten mit dem in Frage stehenden Argument an und für sich. Justin führt mit seinem „*δοκεῖν εὐδαιμονεῖν*“ den forschenden Verstand noch auf einen anderen Weg zur Klärung des Problems: er regt nämlich an, die Frage ins Auge zu fassen, ob das Glück der Gottlosen wirklich den Namen „Glück“ verdiene, ob es nicht vielmehr in seinem tiefsten Kern eitler Schein ist. Während die Stoa im Unglück überhaupt keine Negation erkennen will, freilich damit auch den Boden der Wirklichkeit verläßt, so will Justin das Glück der Bösen nur als scheinbare Position gelten lassen. Und viele Übel bringt er, und von anderen Gesichtspunkten aus auch Athenagoras, mit der Relativität der menschlichen Natur in Zusammenhang, die als solche viel Unvollkommenheit in sich schließt und dieses selbstverständlich auch für den Guten je nach seiner Individualität, auf die Athenagoras besonders anspielt. Tertullian führt zur Widerlegung des gegnerischen Einwandes, warum die Guten unter denselben Übeln leiden wie die Bösen, zwei neue Motive in den Kreis der Untersuchung ein; er bietet dem Einwand die Spitze mit dem Hinweis darauf, daß Gott bis zum Weltgericht „sich inbetreff des ganzen Menschengeschlechtes (insofern ja Gute und Böse durcheinander wohnen) gleichmäßig verhalte in seiner Nach-

στάναι . . . ὁ δὲ ἄνθρωπος . . . κατὰ δὲ τὸν ἴδιον ἑαυτῷ λόγον καὶ τὴν τοῦ ἐπέχοντος ἄρχοντος καὶ τῶν παρακολουθούντων δαιμόνων ἐνέργειαν ἄλλος ἄλλως φέρεται καὶ κινεῖται.

124) Über den übertriebenen Dämonenglauben der Apologeten. Vgl. Fr. Andres, „Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie“, Paderborn 1914.

sicht wie im Ahnden,“ daß „hienieden alle Plagen uns (d. i. den Christen) höchstens zur Mahnung, euch hingegen zur Strafe von Gott kommen“.[125]) Der Zweckgedanke Gottes ist somit ein verschiedener: der äußeren Gleichheit der Schicksale entspricht nicht die Gleichheit der inneren Bedeutung. Hier ist der Zweck der Übel ein rein pönaler, dort ein pädagogischer zur Bewahrung vor dem Bösen und damit vor noch größeren Übeln beim Weltgericht, das erst die vollkommen ausgleichende Gerechtigkeit bringen wird. Mit diesen beiden Gedankengängen der erst in später Zukunft eintretenden vollkommenen Ausgleichung und des verschiedenen Zwecks der allgemeinen Übel berührt Tertullian bereits das Gebiet des Glaubens.

Nicht ohne Scharfsinn wurde das Problem der Dysteleologien zu lösen versucht; besonders ist dies der Fall da, wo auf die Relativität der kreatürlichen Welt erkannt wurde. Den tiefsten Grund findet Tatian im Antagonismus des unendlichen Schöpferwillens und des endlichen geschöpflichen Willens. Die Verleihung des freien Willens von seiten des Schöpfers darf selbst nicht mehr zum Problem gemacht werden, denn das hieße die Freiheit des göttlichen Willens in willkürlicher Weise beschränken.

---

125) Apol. c. 41: Aequalis est (deus) interim super omne hominum genus et indulgens et incessens (Cod. Fuldensis: incessens; die übrigen Codd.: increpans; der Sinn bleibt bei beiden Lesarten der gleiche) . . . sequitur, ut omnes saeculi plagae nobis, si forte, in admonitionem, vobis in castigationem in deo obveniant (Cod. Fuld.: in admonitionem, a deo obveniant, vobis in castigationem; der Sinn bleibt sich auch hier gleich).

§ 5.

Die Ubernatur als Medium der natürlichen Gotteserkenntnis.

In richtiger Konsequenz waren die Apologeten aufs eifrigste bestrebt, gewisse Tatsachen der Übernatur als Unterlage für eine vernünftige Gotteserkenntnis zu gewinnen. Auch „die aus den übernatürlichen Großtaten geschöpften Gottesbeweise sind wahre und wirkliche Vernunftsbeweise, also prinzipiell von den andern nicht verschieden; hier wie dort beruht das Beweisverfahren auf demselben Kausalitätsgesetz, nur daß jene vor den Naturtatsachen eine doppelte Bedeutung haben, den größerer Vollkommenheit und bedeutenderer Zugkraft, insofern mächtigere Taten auf eine vollkommenere Ursache schließen lassen.“[126]) Die Verwendung gewisser Tatsachen der Übernatur als Unterlage für ein vernunftgemäßes Erfassen des höchsten Wesens durch die christliche Philosophie der Urzeit ist von Interesse nicht nur aus dem Grund, weil sie in Kampfstellung gegen den Monismus der hellenischen Philosophie sich befand, jeder Monismus aber mit seiner geschlossenen Naturkausalität übernatürliche Wirkungen prinzipiell ausschließt; sie ist von Interesse auch in ihrer Gegensätzlichkeit gegen die modernistische Philosophie, die in Rücksicht auf das metaphysische Gottesproblem die Übernatur als Beweismittel verschmäht und der Geschichtsforschung ein Vordringen zur Erkenntnis der Gottheit Christi

126) J. Pohle, „Dogmatik“ I⁶ S. 18 f.

und der Göttlichkeit des Christentums als unmöglich abspricht.[127]) Die Apologeten halten wie an der historischen Wirklichkeit übernatürlicher Tatsachen, so an deren Erkennbarkeit als solcher fest.

In der folgenden Darstellung gruppieren wir die Ausführungen derselben unter dem dreifachen Gesichtspunkt 1. der christlichen Lehre und des christlichen Lebens als ethischer Wunder; 2. der physischen Wunder und 3. der Weissagungen als intellektueller Wunder. Die Lehre und die Wirkungen dieser ins Leben umgesetzten Lehre bilden das innere Kriterium der Göttlichkeit des Christentums, die physischen Wunder und die intellektuellen das äußere Kennzeichen.

Mit klar abwägendem Urteil zeigt Aristides zunächst in negativer Weise das Unwürdige der religiösen Vorstellungen im Heidentum und ebenso das Unvollkommene des Judentums auf, um dann per methodum comparationis et exclusionis auf die innere Wahrscheinlichkeit des wahrhaft göttlichen Ursprungs des Christentums zu erkennen: „Die Christen . . . stehen, wie wir ihren Schriften entnommen haben, der Wahrheit . . . näher als die übrigen Völker."[128]) Eine exklusivere Form gibt er dieser Schlußfolgerung durch den Hinweis auf die Anschauung von der Wahrhaftigkeit, Keuschheit, Nächstenliebe und besonders der Feindesliebe[129])

---

127) Die modernistische, unter dem Einfluß Kants stehende Philosophie hält zu dem Satz, daß man auch in der empirischen Welt nicht bis zum Wesen der Dinge vordringen kann; damit ist auch der Geschichtsforschung Halt geboten: Die Erkenntnis göttlicher Kräfte bleibt unmöglich (vgl. J. Pohle, „Natur und Übernatur", S. 39). Nach Kant haben überhaupt Sinne und Verstand ihre subjektiven apriorischen Anschauungsformen und Kategorien, nach denen sich die empirischen Erscheinungen richten müssen und damit sind Wunder und Wundererkenntnis a priori unmöglich (J. Pohle, „Natur und Übernatur", S. 118).

128) Ap. c. 15: *καὶ οὗτοί (οἱ Χριστιανοί) εἰσιν οἱ ὑπὲρ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς εὑρόντες τὴν ἀλήθειαν.*

129) Ap. c. 15.

mit den Worten: „Und aus dem, was wir vernommen haben, haben wir geschlossen, daß sie allein der Erkenntnis der Wahrheit nahe stehen.“[130]) In noch schärferer Fassung und in positiver Weise stellt Aristides das Prinzip der „göttlichen Mischung“ in der christlichen Wahrheit auf, wenn er sagt: „Wahrhaft groß und wunderbar ist ihre Lehre für den, der sie betrachten und verstehen will, und wahrhaft neu ist dieses Volk und eine göttliche Mischung ist in ihm.“[131]) Auch Tertullian beansprucht für das Christentum die höchste Stufe sittlicher Vollkommenheit, hinweisend vorzugsweise auf die hohe ethische Auffassung vom fünften und sechsten Gebot des Dekalogs. Eine evolutionistische Erklärung weist er gleich Aristides zurück: „Womit“, so läßt er sich vernehmen, „erschöpft man die Sache mehr, wenn man sagt: „Du sollst nicht töten“ oder wenn man fordert: „Du sollst nicht zürnen“? Was ist vollkommener, den Ehebruch zu verbieten oder schon von der bloßen einzelpersönlichen Begierlichkeit der Augen abhalten. Wir sind also die einzig sittenreinen Menschen . . . ; da uns die Sittlichkeit von Gott gelehrt worden ist, so haben wir sie vollständig.“[132]) Wer sie vollständig hat, kann sie nur von Gott haben, das ist der daraus sich ergebende Schluß, und so liegt in der Vollständigkeit der Sittenlehre nach Tertullian'scher Auffassung der Beweis für ihre Göttlichkeit.

Justin stellt bei seinem Beweisverfahren mehr die innere Geschlossenheit und Widerspruchslosigkeit der christlichen

---

130) Ap. R. c. 16: *καὶ ἐξ ὧν ἔγνωμεν, μόνους αὐτοὺς συνήκαμεν ἐγγίσαι τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας.*

131) Ap. R. c. 16: *Μεγάλη γὰρ δὴ καὶ θαυμαστὴ ἡ διδαχὴ αὐτῶν ὑπάρχει τῷ θέλοντι μαθεῖν· καὶ δὴ καινόν ἐστι τὸ ἔθνος τοῦτο καὶ θεῖόν τι ἐπιμεμιγμένον.*

132) Apol. c. 45_3: Atque adeo quid plenius dicere: non occides, an docere: ne irasceris quidem. Quid perfectius prohibere adulterium, an etiam ab oculorum solitaria concupiscentia arcere? C. 45_1: Nos ergo soli innocentes . . . Innocentiam a deo edocti et perfecte eam novimus.

Wahrheit in den Vordergrund. Vermöge des in Keimen ausgestreuten Logos[133]) haben zwar auch die Lehrsysteme der Dichter, Philosophen und Geschichtsschreiber manchen Wahrheitsgehalt, aber das göttliche Merkmal der durchgängigen, unfehlbaren Erkenntnis fehlt ihnen: „Denn jeder von diesen hat, soweit er Anteil hat an dem in Keimen ausgestreuten Logos, . . . treffliche Aussprüche getan. Da sie aber in wesentlichen Punkten sich widersprechen, zeigen sie damit, daß sie es nicht . . . zu einer unfehlbaren Erkenntnis gebracht haben.“[134]) Entschiedener noch erkennt Justin den göttlichen Charakter der christlichen Lehre in deren Anpassungsfähigkeit an das gemeine Verständnis, welche menschlichen Philosophien fehlt: „Und das kann man bei uns lernen und hören von solchen, die nicht einmal die

133) Wie oben betont (S. 7), stand Justin unter der Herrschaft des Neuplatonismus und des Stoizismus seiner Zeit, die beide, besonders um den mit dem Nimbus höherer göttlicher Sendung umgebenen Propheten, hauptsächlich dem größten unter ihnen, Christus, ein heidnisches Gegenstück entgegenstellen zu können, die alten großen Philosophen ebenfalls mit dem Schimmer göttlichen Glanzes zu umgeben suchten, indem sie dieselben für Träger der Offenbarung der göttlichen Vernunft erklärten. Die metaphysische und erkenntnistheoretische Grundlage hiefür war dem Neuplatonismus gegeben mit seiner Annahme, alles rechte Wissen stamme aus der Erinnerung an eine bessere Welt, in der man präexistierte, dem Stoizismus aber mit seiner Vorstellung, daß der Logos, die Vernunft im Menschen nur ein *σπέρμα*, ein wesensgleicher Same aus der göttlichen Weltvernunft sei. Die stoische Spermalehre machte sich Justin besonders zu eigen, nicht aber im pantheistischen Sinn, wenn auch formell seine Ausdrücke mißdeutbar sind. Mittels dieser Spermalehre suchte Justin die in der heidnischen Welt sich vorfindenden Wahrheitskeime zu erklären. Der stoischen Ineinssetzung vom menschlichen Logos mit dem göttlichen begegnet Justin schon durch den Hinweis auf die Widersprüche unter den menschlichen Weisheitslehren; der göttliche Charakter zeigt sich nur in der vollen Widerspruchslosigkeit und ein widerspruchsloses System von Wahrheiten haben wir im Christentum (v. ap. II. c. 13), da hier die volle, absolute Vernunft tätig war, und nicht bloße geschaffene Logoskeime.

134) Ap. II c. 13: *Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ λόγου θείου . . . καλῶς ἐφθέγξατο· οἱ δὲ τἀναντία ἑαυτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότες* (vgl. Ap. II c. 10) *οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἄποπτον (ἀσφαλήν) φαίνονται ἐσχηκέναι.*

Züge der Buchstaben kennen, von einfältigen und in ihrer Sprache rohen Menschen, die aber einen verständigen und guten Sinn haben . . . ; daraus kann man ersehen, daß es nicht menschlicher Einsicht entsprungen ist, sondern mit göttlicher Kraft ausgesprochen worden ist.“[135]) Auch Tertullian berührt dieses Argument und findet darin ein Kriterium göttlichen Ursprungs: „Während selbst Platon“, schreibt er, „behauptet, es sei schwer, den Urheber des Universums zu finden und unmöglich, ihn allen kund zu tun, wenn man ihn gefunden hat . . . Jeder beliebige christliche Handwerker (aber) hat Gott bereits erkannt, tut ihn kund und besiegelt in der Folge alles, was man mit Bezug auf Gott fragen kann, durch die Tat.“[136]) Kommt dann noch die Tatsache hinzu, daß die ersten Verkündiger dieser Lehre nicht hochgebildete Menschen, sondern einfache Männer ohne besondere Bildung und Bedeutung waren, so läßt sich — auch dieses Motiv mit seiner Schlußfolgerung ist Justin nicht entgangen — am göttlichen Ursprung des Christentums nicht mehr zweifeln: „Von Jerusalem gingen Männer hinaus in die Welt, zwölf an der Zahl, ganz ungebildet . . ., aber durch die Kraft Gottes haben sie dem ganzen Menschengeschlecht gezeigt, daß sie von Christus gesandt waren.“[137]) Mit Recht kann Justin das Endergebnis seiner Ausführungen in den Satz zusammenfassen: „Unsere Lehren sind . . . über alle menschliche Weisheit erhaben.“[138])

---

135) Ap. I c. 60: *Παρ' ἡμῖν οὖν ἐστι ταῦτα ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν παρὰ τῶν οὐδὲ τοὺς χαρακτῆρας τῶν στοιχείων ἐπισταμένων ἰδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα, σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν τὸν νοῦν ὄντων . . . ὡς συνεῖναι οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει θεοῦ λέγεσθαι.*

136) Apol. c. 46: Factitorem universitatis neque inveniri facilem et inventum ennarrari in omnes difficilem . . . Deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit et exinde totum, quod in deum quaeritur, re quoque adsignat.

137) Ap. I c. 39: *Ἀπὸ γὰρ Ἰερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται . . . δὶα δὲ θεοῦ δονάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ.*

138) Ap. II c. 15: *ἡμῶν τὰ διδάγματα . . . πάσης μὲν φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα.*

Nicht nur eignet dem Christentum das göttliche Merkmal der Irrtumslosigkeit und inneren Geschlossenheit, nicht nur das der vollkommensten und höchsten sittlichen Auffassung, es bietet auch die wirksamsten Motive zum sittlichen Leben und besitzt wie nie eine andere Religion die innere Kraft zum heroischen Tugendleben, zur Bekehrung so vieler lasterhafter Menschen zum erhabensten ethischen Streben, zum Bekenntnis seiner Lehre selbst um den Preis des eigenen Lebens. Fast scheint es, als ob die altchristliche Apologetik nicht Worte genug findet, um dieses Kriterium der Göttlichkeit der christlichen Religion ins rechte Licht zu stellen. Besonders das wirksame Motiv des Glaubens an Christus zur Ausübung einer bis dahin unerhörten und unbegreiflichen Nächstenliebe schildert Aristides mit den Worten: „Denen, die sie (die Christen) kränken, reden sie zu und machen sie zu Freunden; den Feinden spenden sie „eifrig“ Wohltaten. Und wenn unter ihnen ein Armer oder Dürftiger ist, und sie haben nichts Überflüssiges, so fasten sie 2 bis 3 Tage, damit sie den Dürftigen ihren Bedarf decken.“[139]) Justin hebt nicht bloß die innere Geschlossenheit und Hoheit sowie Anpassungsfähigkeit des Christentums hervor, auch das innere Kriterium der sittigenden, umwandelnden Kraft weiß er zum Beweis der Göttlichkeit zu verwerten: „Haben wir früher an unzüchtigen Dingen Gefallen gehabt, so huldigen wir jetzt der Keuschheit allein; gaben wir uns mit Zauberkünsten ab, so haben wir uns jetzt dem guten und ungezeugten Gott geweiht; wenn wir Geldmittel und Besitz über alles schätzten, so stellen wir jetzt, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit und teilen jedem Dürftigen mit; haßten und mordeten wir ein-

---

139) Ap. c. XV: *τοὺς ἀδικοῦντας αὐτοὺς παρακαλοῦσι καὶ προσφιλεῖς αὐτούς ἑαυτοῖς ποιοῦσι, τοὺς ἐχθροὺς εὐεργετεῖν σπουδάζουσι* . . . (R) *εἴτις αὐτῶν πτωχός ἐστι καὶ ἐνδεής, [οἱ] μὴ ἔχοντες ἐπιτήδεια πολλὰ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας νηστεύουσιν, ὅπως αὐτῷ τὴν χρείαν πληρῶσι.*

ander . . ., so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde . . . Kurz und bündig sind seine Aussprüche (sc. Christi); denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gottes Kraft."[140]) Göttliche Kraft erkennt auch Athenagoras in der Tatsache, daß die hochgebildeten, schönrednerischen Philosophen des Heidentums wohl schöne Worte, aber keine Taten aufweisen konnten, während selbst die ungebildetsten, der Rede nicht mächtigen Christen Beispiele hohen sittlichen Handelns gaben: „Welche unter ihnen (scil. heidnischen Philosophen) . . . haben eine solche Reinheit der Seele, daß sie ihre Feinde nicht hassen, sondern sogar lieben und denen, die ihnen zuerst Schmach zugefügt haben, nicht Übles nachreden . . ., sondern sie sogar segnen und für die, welche ihnen nach dem Leben strebten, sogar beten? Bei uns dagegen könnt ihr ungebildete Leute, Handwerker und alte Mütterchen finden, die, wenn sie auch nicht imstand sind, mit Worten die Nützlichkeit ihrer Lehre kundzutun, so doch durch Werke die Nützlichkeit ihrer Grundsätze aufzeigen."[141]) Die Reinheit des sittlichen Strebens hat nach Auffassung des Athenagoras den Gottesglauben zur notwendigen Voraussetzung. „Würden wir", ruft er nämlich aus, „uns solcher Reinheit befleißen,

---

140) Ap. I c. 14: *οἱ πάλαι μὲν χαίροντες πορνείας, νῦν δὲ σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι· οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι, νῦν ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ θεῷ ἑαυτούς ἀνατεθεικότες· χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντὸς μᾶλλον στέργοντες, νῦν καὶ ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινοῦντες· οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλόφονοι . . . νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι* (vgl. Ap. I c. 39; 57; dial. c. 85) . . . *Βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ᾽ αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν, οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.*

141) Legat. c. 11: *τίνες γὰρ . . . οὕτως ἐκκεκαθαρμένοι εἰσι τὰς ψυχὰς ὡς ἀντὶ τοῦ μισεῖν τοὺς ἐχθροὺς ἀγαπᾶν καὶ ἀντὶ τοῦ κακῶς ἀγορεύειν τοὺς προκατάρξαντας λοιδορίας εὐλογεῖν καὶ ὑπὲρ τῶν ἐπιβουλευόντων εἰς τὸ ζῆν προσεύχεσθαι; . . . παρὰ δὲ ἡμῖν εὕροιτε ἂν ἰδιώτας καὶ χειροτέχνας καὶ γραΐδια, εἰ λόγῳ τήν ὠφέλειαν παριστᾶν εἰσιν ἀδύνατοι τὴν παρὰ τοῦ λόγου, ἔργῳ τὴν ἀπὸ τῆς προαιρέσεως ὠφέλειαν ἐπιδεικνυμένους.*

wenn wir nicht glaubten, daß ein Gott über den Menschen walte? Gewiß nicht!"[142]) Der Tenor dieser Ausführungen gipfelt in dem mehr oder weniger klar ausgesprochenen Gedanken, daß rein menschliche Weisheit und Kraft nicht die Erfinderin und Vollbringerin solcher Lehren und Taten sein könnte. In diesem Sinn spricht sich auch der Verfasser des Diognetbriefes aus: „Keineswegs durch einen Einfall oder durch den Scharfsinn vorwitziger Menschen ist diese ihre Lehre aufgebracht worden, und sie vertreten auch keine menschliche Schulweisheit wie andere . . . Sie (die Christen) leben im Fleisch, leben aber nicht nach dem Fleisch . . . Sie lieben alle und werden von allen verfolgt . . . Sie werden gekränkt und segnen, werden verspottet und erweisen Ehre."[143]) „Wie ich schon sagte, nicht als irdische Erfindung wurde ihnen dies anvertraut und nicht als eines Sterblichen Gedanken wollen sie dieses so sorgfältig hüten."[144]) Am unzweideutigsten würdigt Tertullian unser in Frage stehendes Kriterium, wenn er es geradezu als Hauptmerkmal der wahren Gottheit gegenüber den durch gewisse Zeichen und Orakel den Schein der Gottheit erweckenden heidnischen Göttern erklärt. „Untersuchet also," fordert er auf, „ob diese Gottheit Christi eine wahre sei. Wenn sie so ist, daß der Mensch durch deren Erkenntnis zum Guten geführt wird, so folgt daraus, daß vor allem jene Gottheiten auf jede Weise als offenbar falsch gebrandmarkt dastehen, welche sich unter Namen und Gestalten von Verstorbenen verbergen und durch gewisse

---

142) Legat. c. 12: *Ἆρα τοίνυν, εἰ μὴ ἐφεστηκέναι θεὸν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει ἐνομίζομεν, οὕτως ἂν ἑαυτοὺς ἐξεκαθαίρομεν; οὐκ ἔστιν εἰπεῖν . .*

143) Diogn. c. 5: *Οὐ μὴν ἐπινοίᾳ τινι καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων μάθημα τοιοῦτ' αὐτοῖς ἐστιν εὑρημένον, οὐ δὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι . . . Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν . . . Ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται . . . Λοιδοροῦνται καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται καὶ τιμῶσιν . . .*

144) Diogn. c. 7: *οὐ γὰρ ἐπίγειον, ὡς ἔφην, εὕρημα τοῦτ' αὐτοῖς παρεδόθη, οὐ δὲ θνητὴν ἐπίνοιαν φυλάσσειν οὕτως ἀξιοῦσιν ἐπιμελῶς . . .*

Zeichen und Wunder und Orakel den Glauben an ihre Göttlichkeit hervorrufen."[145])

Person und Werk Christi werden in diesen Ausführungen der Apologeten so eng miteinander verknüpft, daß von der Beschaffenheit des letzteren auf den Wert des Urhebers selbst zu schließen ist, daß also die übermenschliche innere Kraft des Christentums und die übermenschliche Hoheit seiner Anschauungsweise die größte Wahrscheinlichkeit, ja Gewißheit des göttlichen Ursprungs für sich hat. Die altchristliche Philosophie erweist sich auch hier als Antipode einer gewissen modern-pragmatistischen Philosophie mit ihrem Standpunkt einer rein pathologischen Wertung der Religionsstifter, ein Standpunkt, der Person und Sache so sehr voneinander trennt, daß die Güte eines Werkes von der inneren Beschaffenheit seines Urhebers vollständig unabhängig wäre. Daß eine Religion, wie das Christentum, die Tat einer pathologisch zu erklärenden Persönlichkeit sein könnte,[146]) gilt den Apologeten als eine absurde Erklärungsweise.

Solche und ähnliche Erklärungsversuche würden erst recht nicht das außerordentliche historische Phänomen des Martyriums um Christi willen begreifen lassen. Der christliche Märtyrermut, die Unbezwingbarkeit, ja fortwährende Ausbreitung des Christentums trotz blutigster Verfolgung sind geschichtliche Tatsachen, deren adäquate Ursache die Apologeten nur in göttlicher Kraft erblicken können. „Siehst du nicht," so äußert sich der Verfasser des Diognetbriefs, „wie die Christen wilden Tieren vorgeworfen werden,

145) Apol. c. 21: Quaerite, si vera est (Cod. Fuld.: sit) ista divinitas Christi. Si ea est, quae cognita ad bonum quis reformatur, sequitur, ut falsae renuntietur comperta imprimis illa omni ratione, quae delitescens sub nominibus et imaginibus mortuorum quibusdam signis et miraculis et oraculis fidem divinitatis operatur.

146) Vgl. J. Pohle, „Natur und Übernatur", S. 105 f.

damit sie den Herrn verleugnen, wie sie aber nicht überwunden werden können. Siehst du nicht, daß je mehr von ihnen hingerichtet werden, desto mehr die andern an Zahl wachsen. Das ist doch offenbar nicht Menschenwerk, sondern Gotteskraft, das sind Beweise seiner Existenz.“[147]) Für rein menschliche Lehren oder für den Glauben an die vergötterte Sonne hat noch niemand sein Leben hingegeben, für Christus aber Menschen aller Stände. Das ist, so schließt auch Justin, „die Kraft des unnennbaren Vaters“. „Denn dem Sokrates hat niemand so weit geglaubt, daß er für diese Lehre in den Tod gegangen wäre. Dem Christus aber . . . haben nicht allein Philosophen und Gelehrte geglaubt, sondern auch Handwerker und ganz gewöhnliche Leute, und zwar mit Hintansetzung von Ehre, Furcht und Tod; denn Kraft des unnennbaren Vaters äußert sich hier und nicht Ausrüstung menschlicher Vernunft.“[148]) Ebenso hat niemand jemals wegen des Glaubens an die Sonne sterben wollen. Aber unter allen Völkern kann man Menschen finden, welche wegen des Namens Jesu, um ihn nicht zu verleugnen, Martern aller Art erduldeten und noch erdulden.“[149]) Die Kraft des hier vorliegenden Argumentes ließ sich auch Minucius Felix nicht entgehen. Er erklärt die Ertragung des Martyriums ohne göttlichen Beistand für un-

---

147) Diogn. c. 7: *οὐχ ὁρᾷς (τοὺς Χριστιανοὺς) παραβαλλομένους θηρίοις, ἵνα ἀρνήσονται τὸν κύριον, καὶ μὴ νικωμένους; οὐχ ὁρᾷς, ὅπως πλείονες κολάζονται, τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; Τοσαῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ· ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.*

148) Ap. II c. 10: *Σωκράτι μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπείσθη ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν. Χριστῷ δὲ . . . οὐ φιλόσοφοι οὐ δὲ φιλόλογοι μόνον ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται, καὶ δόξης καὶ φόβου καὶ θανάτου καταφρονήσαντες· ἐπειδὴ δύναμίς ἐστι τοῦ ἀῤῥήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου οὐ λόγου κατασκευή.* (Rauschen liest statt *κατασκευή* „*τὰ σκεύη*“ (Gefäß); s. Übers. S. 97 Anm. 1; am Sinn ändert diese Lesart nichts.)

149) Dial. c. 121: *οὐδένα οὐδέποτε ἰδεῖν ἔστιν ὑπομείνοντα διὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον πίστιν ἀποθανεῖν· διὰ δὲ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων καὶ ὑπομείναντας καὶ ὑπομένοντας πάντα πάσχειν ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀρνήσασθαι αὐτὸν ἰδεῖν ἔστι.*

möglich, besonders wenn es sich um schwache Knaben und Frauen handelt: „Bei uns spotten Knaben und schwache Frauen der Kreuze und Foltern, der wilden Tiere und aller Schrecknisse der Hinrichtung mit himmlischer Ausdauer im Schmerz. Und doch wollt ihr nicht einsehen, . . . daß es niemand gibt, der grundlos eine Strafe ertragen will oder Martern ohne göttliche Hilfe aushalten kann.“[150])

Dabei wird das Martyrium als Erkennungszeichen der Existenz einer höheren göttlichen Kraft nicht bloß rein für sich gewertet. Bestimmte charakteristische Umstände verleihen dem Beweis seine besondere Kraft: nicht pochend auf ihre eigene subjektive Überzeugung ertrugen die Christen das Martyrium, sondern für die Lehre Christi. Auch handelte es sich nicht bloß um eine sporadische Erscheinung (Dial. Justins), sondern zahllose Menschen aus allen Ständen, ja selbst — und darin liegt das Schwergewicht des Beweises — schwache, furchtsame Knaben und Frauen (Oct. des Minucius Felix) besiegelten den Glauben an Christus mit ihrem Blut und das nicht in trotziger Wut, sondern „mit himmlischer Ausdauer“; inspirata (scil. a deo) patientia nennt sie Minucius Felix. Das Kriterium der Göttlichkeit findet endlich der Verfasser des Diognetbriefes in der mehr als auffallenden Tatsache, daß das blutige Martyrium so vieler Christen ihre Reihen nicht lichtete, sondern gerade vermehrte.[151])

Auf allen Linien war das Resultat der Untersuchung des inneren Kriteriums der Göttlichkeit der christlichen Religion: Gottes Kraft war tätig. Ein anderer Erklärungs-

---

150) Oct. c. 37: Pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt. Nec intellegetis . . . neminem esse, qui aut sine ratione velit poenam subire aut tormenta sine deo possit sustinere.

151) Vgl. Hellmanns, „Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts“, Breslau 1912.

grund ließ sich adäquaterweise nicht finden. Die Annahme etwa einer evolutionistischen Würdigung des Christentums findet bei den Apologeten nicht den mindesten Stützpunkt. „Das Christentum ist nicht etwa Höhepunkt oder Schlußpunkt menschlicher Entwicklung, sondern ein göttliches Werk, wenn auch den Apologeten der ersten Jahrhunderte nicht die volle und historische Übersicht zur Verfügung stand, um die Unabhängigkeit oder die Beziehung des Christentums zu den vorchristlichen Resultaten empirisch festzustellen; aber die Bekundung der göttlichen Tat, das Werk der göttlichen Macht war ihnen so erkennbar, daß sie gleichsam aus eigener Erfahrung sprechend die göttliche positive Seite der christlichen Religion so entschieden betonen konnten."[152])

2. Die äußeren Kriterien der Wunder und Weissagungen.

Im Gegensatz zur modernen Ablehnung der äußeren, objektiven Kriterien und im Gegensatz zur Versteifung auf das innere, subjektive Kriterium der „sittigenden Kraft", die das christliche Erlebnis im Innern schafft, legen die Apologeten auf die äußeren, objektiven Kriterien großen Wert, und gerade an diesem Punkt zeigt sich der klaffende Widerspruch der antik-christlichen und der modernen Denkweise.

So viele wunderbare Geschehnisse haben das Christentum bei seiner Gründung und Ausbreitung begleitet, daß man unmöglich achtlos daran vorbeigehen konnte. Zu deutlich offenbarte sich hierin das Walten göttlicher Kräfte. Gleich der älteste der Apologeten, Quadratus aus Athen, nimmt in dem einzigen, von ihm erhaltenen Fragment Bezug darauf: Die Werke unseres Erlösers waren immer sichtbar — denn sie waren wahr — nämlich die Geheilten und vom Tod Auferweckten, die man nicht nur damals in

152) J. Zahn, „Die apologetischen Grundgedanken" . . ., S. 78.

ihrer Heilung und Auferweckung sah, die vielmehr auch immer noch lebten, und zwar nicht nur solange der Erlöser auf Erden war, sondern auch nach seinem Hingang lebten sie noch geraume Zeit, so daß einige davon bis auf unsere Zeit gekommen sind.“[153]) Aus dem ganzen Tenor der Stelle ergibt sich, daß Quadratus sie im Sinne eines Beweises für die Gottheit Christi bzw. des göttlichen Ursprungs des Christentums gewürdigt wissen will. Justin und Minucius Felix, wie überhaupt die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, stellen fast ausschließlich die im Namen des Christengottes bewirkten Wunder der Exorzismen in den Vordergrund, offenbar weil sie darin die überragende Kraft des wahren Gottes gegenüber den Wundern und Zeichen der Dämonen bzw. der von diesen erregten Menschen in einzigartiger und schließlich allein sicherer Weise zu erkennen glaubten. „Beschworen beim wahren und einzigen Gott“, schildert Minucius Felix, „schaudern sie wider Willen in den Leibern armselig zusammen und verlassen entweder dieselben sofort oder verschwinden allmählich.“[154]) Wird hier dieses Argument zum Erweis der Wahrheit des christlichen Monotheismus verwendet, insofern der Christengott der einzige ist, der absolute, auch die Dämonen beherrschende Macht offenbart, so gibt Justin ihm eine christologische Wendung: „Es haben nämlich viele von den Unserigen, nämlich von den Christen, eine ganze Menge von Besessenen in der ganzen Welt und auch in eurer Hauptstadt, die von allen anderen Beschwörern nicht geheilt worden

153) Bei Eusebius, Hist. eccles. Bd. I ed. Heinichen 1868 S. 155: *Τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τἀἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀνιστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες, οὐ δὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.*

154) Oct. c. 27: Adiurati enim per deum verum et solum inviti miseri corporibus inhorrescunt et vel exsiliunt statim vel evanescunt gradatim.

waren, durch Beschwörung im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, geheilt . . ."[155]) Tertullian und Athenagoras gehen einen Schritt weiter; sie betonen die Identität der Dämonen mit den Göttern und damit die Falschheit des heidnischen Polytheismus und die Wahrheit des christlichen Monotheismus: denn „Götter", welche in den Beschwörungen weichen müssen, sind relative Existenzen, sie entbehren des Charakters der Absolutheit, und ein Wesen, dem sich selbst die „wundertätigen" Dämonengötter fügen müssen, offenbart dadurch seine absolute göttliche Erhabenheit. Zur Beweisführung der Identität der Dämonen mit den Göttern stützt sich Tertullian auf ein historisches Motiv, die Aussage der Dämonen selbst vor aller Welt, und Athenagoras auf ein ethisches, nämlich das Unwürdige und Unsittliche des Treibens der sog. Götter. Ersterer schlägt folgendes Beweisverfahren vor, nämlich zwei Menschen vorzuführen, von denen der eine unter Einwirkung eines Dämons, der andere unter der eines falschen Gottes steht: „Auf eines beliebigen Christen Befehl, zu reden, wird jener Geist (der einen Besessenen beherrscht) so sicher ein Dämon zu sein bekennen, wie er sich anderswo fälschlich für einen Gott ausgibt. Ebenso möge einer von denen vorgeführt werden, die vermeintlich unter Einwirkung eines Gottes stehen . . . Wenn sie nicht sofort bekennen, daß sie Dämonen seien, indem sie nicht wagen, einen Christen zu belügen, so vergießet auf der Stelle das Blut dieses unverschämtesten aller Christen . . . Indem sie Christus in Gott und Gott in Christus fürchten, sind sie den Dienern Gottes und Christi unterworfen. Sie weichen infolge unseres Bemühens und Anhauchens . . . auf unsern Befehl sogar aus den Körpern ungern und voll Schmerz.

155) Ap. II c. 6: *Δαιμονιολήπτους γὰρ πολλοὺς κατὰ πάντα τὸν κόσμον καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ὑπὸ τῶν πάντων ἄλλων ἐπορκιστῶν . . . μὴ ἰαθέντας ἰάσαντο.*

Glaubet ihnen, wenn sie in betreff ihrer die Wahrheit sagen . . . Niemand lügt zu seiner Schande. Derartige Zeugnisse eurer Götter bewirken gewöhnlich Übertritte zum Christentum."[156]) Auch für Athenagoras[157]) ist die Identität der Dämonen mit den Göttern eine ausgemachte Sache: „Wer (nämlich) die Leute zu den Götterbildern hinzieht, sind die Dämonen . . . und daß nun diese, die hinter den Namen (der Götter) Deckung suchen, Dämonen sind, wird durch die Wirkungsweise der einzelnen bestätigt. Die einen nämlich verlangen Entmannung, so im Rheakult, andere Schläge und Einschnitte, so im Artemiskult, die taurische Artemis tötet sogar die Fremden; ich will nicht von denen, die sich mit Messern und Geißeln zerfleischen, auch nicht von den verschiedenen Arten der Dämonen reden; denn es ist Gottes unwürdig, Anregung zu Widernatürlichem zu geben."[158])

Mit diesen Ausführungen ist nun auch eine sicherere Basis geschaffen zur Unterscheidung wirklicher, göttlicher Wunder und nichtgöttlicher Scheinwunder. Den Apologeten fällt es nicht ein, gewisse „Zeichen" unter den Heiden einfach wegzuleugnen, ja Athenagoras gibt rundweg ausdrück-

---

156) Apol. c. 23: Iussus a quolibet Christiano loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur de vero quam alibi deum de falso. Aeque producatur aliquis ex his, qui de deo pati existimantur . . . nisi se daemones confessi fuerint, Christiano mentiri non audentes, ibidem illius Christiani procacissimi sanguinem fundite . . . Christum timentes in deo et deum in Christo subiciuntur servis dei et Christi. Ita de contactu deque conflatu nostro . . . etiam de corporibus nostro imperio excedunt inviti et dolentes . . . Credite illis, cum verum de se locuntur . . . Nemo ad suum dedecus mentitur. Haec denique testimonia deorum vestrorum Christianos facere consuerunt.

157) Vgl. auch Tatian, or. c. 18 und Minucius Felix Oct. c. 27.

158) Legat. c. 26: *καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν . . . καὶ τοῦ μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντας τοῖς ὀνόμασιν πίστις ἡ ἑκάστου αὐτῶν ἐνέργεια· οἱ μὲν ἀποτέμνουσι τὰ αἰδοῖα, οἱ περὶ τὴν Ῥέαν, οἱ δὲ ἐγκόπτουσιν ἢ ἐντέμνουσιν, οἱ περὶ τὴν Ἄρτεμιν· [καὶ ἡ μὲν ἐν Ταύροις φονεύει τοὺς ξένους] ἐῶ γὰρ τοὺς ταῖς μαχαίραις καὶ τοῖς ἀστραγόλοις αἰκιζομένους αὐτοὺς λέγειν καὶ ὅσα εἴδη δαιμόνων· οὐ γὰρ θεοῦ κινεῖν ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν.*

lich zu, „daß je nach Plätzen, Städten, Völkerschaften ab und zu Wirkungen sattfinden, die mit den Namen von Götterbildern in Zusammenhang gebracht werden.“[159]) Ihre Versuche zur Feststellung des Kriteriums sind zwar noch tastende Versuche, aber kräftige Elemente zur Weiterbildung finden sich bereits vor.[160]) Zunächst gibt Tertullian in seinem Apologetikus unserem Fragepunkt eine philosophische Grundlegung, wenn er mit Bezug auf die Dämonengötter erklärt: „Auf keinen Fall ist für eine Gottheit zu halten die, welche einem Menschen (beim Exorzismus) unterworfen ist.“[161]) Damit ist vorerst die abhängige Existenzweise dieser Götter ausgesprochen, zugleich aber die Prämisse für die Schlußfolgerung der Relativität etwaiger Wunderzeichen dieser Götter festgelegt: relative Wesen können keine absoluten Wunder wirken, keine Wunder quoad se, sondern nur solche quoad nos, eine Unterscheidung, die freilich nominell in der apologetischen Literatur unbekannt war. Aber nichts anderes hat Tertullian im Auge, wenn er in seinen Erklärungsversuchen der „Götterwunder“ ausführt: „Sie (die Dämonen bezw. die vermeintlichen Götter) sind im Augenblick überall . . . Was geschieht und wo, erfahren sie mit derselben Leichtigkeit, als sie es melden. Ihre Schnelligkeit hält man für Göttlichkeit.“[162]) Ihre Kniffe zeigen sich besonders auch bei den Wunderheilungen; „sie schädigen nämlich zuerst, danach schreiben sie Heilmittel vor und zwar, damit es den Schein eines Wunders erhalte, ungewöhnliche und anscheinend gegenteilige, nach deren

---

159) Legat. c. 23: *τὸ μὲν δὴ κατὰ τόπους καὶ πόλεις καὶ ἔθνη γίγνεσθαί τινας ἐπ' ὀνόματι εἰδώλων ἐνεργείας οὐδ' ἀντιλέγομεν ἡμεῖς.*

160) Die Behauptung G. Schmitts (Apologie der ersten drei Jahrhunderte, S. 92 ff.), daß erst Origenes positive Merkmale des übernatürlichen Moments gebe, läßt sich in dieser strikten Fassung nicht halten.

161) Apol. c. 23: Nec utique divinitas deputanda est, quae subdita est homini.

162) Apol. c. 22: Momento ubicue sunt . . . quid ubi geratur tam facile sciunt quam adnuntiant. Velocitas divinitas creditur.

Anwendung sie aufhören zu schädigen und nun für Heilbringer gehalten werden.“[163]) „Heilen können“, schreibt auch Tatian, „die Dämonen nicht, sondern durch betrügerische Kunst nehmen sie die Menschen gefangen . . . Wie Räuber . . . schleichen sich die vermeintlichen Götter in die Gliedmassen der Menschen ein . . . Dann fliegen sie von den Kranken fort und versetzen die Menschen wieder in den früheren Zustand.“[164]) Ähnlich Minucius Felix: „Diese unreinen Geister nun oder Dämonen, wie die Magier und Philosophen sie erklären, stecken hinter den geweihten Statuen und Bildern. Sie erreichen durch ihre Einwirkung ein Ansehen, als ob wirklich eine Gottheit zugegen wäre, indem sie bisweilen Seher begeistern, in Tempeln verweilen, hie und da die Fasern der Eingeweide beleben, den Vogelflug leiten, die Lose lenken, Orakelsprüche hervorrufen, die freilich in mehr Lügen eingehüllt sind. Denn sie täuschen sich und täuschen andere, da sie die reine Wahrheit nicht kennen und was sie davon wissen, zu ihrem Verderben nicht zugestehen. So ziehen sie die Menschen vom Himmel nach unten und lenken sie weg vom wahren Gott zu materiellen Dingen, stören das Leben, beunruhigen den Schlaf. Sie schleichen sich sogar heimlich in die Körper ein als feine Geister und bewirken Krankheiten, ängstigen die Seelen, verzerren die Glieder, um sie zu ihrer Verehrung zu nötigen. Sie erwecken den Anschein, als ob sie, durch den Fettdampf der Altäre und die geopferten Tiere gesättigt, eine Heilung bewirkt hätten, während sie doch nur die wieder freilassen, welche sie selbst gebunden hatten.“[165])

---

163) Apol. c. 22: Laedunt enim primo, dehuc remedia praecipiunt ad miraculum nova sive contraria, post quae desinunt laedere et curasse creduntur.

164) Or. c. 18: *οὐ θεραπεύουσιν οἱ δαίμονες, τέχνῃ δὲ τοὺς ἀνθρώπους αἰχμαλωτεύουσι . . . ὥσπερ γὰρ ἐκείνοις* (sc. *λῃσταῖς*) *. . . οὕτω καὶ οἱ νομιζόμενοι θεοὶ τοῖς τινων ἐπιφοιτῶντες μέλεσιν, ἔπειτα . . . ἀποπτάμενοι τῶν καμνόντων . . . τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαθιστῶσιν.*

165) Oct. c. 27: Isti igitur impuri spiritus, daemones, ut

Diesen Erklärungsversuchen eignet aber nicht bloß das Gewicht der Vermutung, sondern auch das historischer Wahrheit. Minucius Felix beruft sich hiefür auf das allgemein bekannte Selbstzeugnis der Dämonengötter: „Das alles", so sagt er, „geben die Dämonen selbst zu über sich, wie die meisten von euch wissen, so oft sie von uns durch die Folter der Beschwörung . . aus den Körpern ausgetrieben werden."[166]) Die sog. Wunder der Dämonen erscheinen somit nur als miracula quoad nos, es mangelt ihnen der absolute, göttliche Charakter. Daran kann man um so weniger zweifeln, als der Annahme des göttlichen Charakters die schwersten ethischen Bedenken entgegenstehen. Athenagoras stellt dieses Motiv, das Unwürdige und Unsittliche und damit Ungöttliche der sog. Dämonenwunder ins rechte Licht, wenn er besonders auf das Unziemliche im Rhea- und Artemiskult hinweist.[167]) Tertullian gibt diesem Motiv eine mehr positive Wendung und statuiert als Kriterium echter Göttlichkeit den Erweis sittlicher Kraft. Zur Untersuchung über die Wahrheit der Gottheit Jesu vermerkt er nämlich,[168]) daß an derselben nicht zu zweifeln ist, wenn durch deren Erkenntnis das Gute gefördert wird. Die Hebung des sittlichen Lebens durch den Glauben an die Gottheit Christi ist

ostensum magis ac philosophis, sub statuis et imaginibus consecratis delitiscunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirant interim vatibus, dum fanis inmorantur, dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt falsis pluribus involuta. Nam et falluntur et fallunt, ut et nescientes sinceram veritatem et, quam sciunt, in perditionem sui non confitentes. Sic a coelo deorsum gravant et a deo vero ad materias avocant, vitam turbant, somnos inquietant, inrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati, remissis, quae constrinxerant, curasse videantur.

166) Oct. c. 27: Haec omnia sciunt pleraque pars vestrum ipsos daemones de semetipsis confiteri, quotiens a nobis tormentis verborum . . . de corporibus exiguntur.

167) Legat. s. o. S. 68.

168) S. o. S. 62.

aber eine von den Apologeten mit größtem Nachdruck betonte geschichtliche Tatsache. Damit sind im Sinne Tertullians Jesu Wunder und Weissagungen als allein göttlicher Art charakterisiert, denn die Wirkung des heidnischen Götterglaubens ist durchaus eine negative, destruierende. Tertullian befindet sich ganz auf dem Boden der Moderne, wenn er im Zweckbegriff, in der Hebung des ethischen Lebens, also in der Hervorhebung eines innerlichen Momentes, das Kriterum der Göttlichkeit der Wunder beschlossen sein läßt.

Im großen ganzen war freilich die apologetische Literatur des zweiten Jahrhunderts noch nicht recht auf den Einwand eingerichtet, die Wunder Christi könnten die Wirkung einer unbekannten magischen Kraft sein. Es ist daher begreiflich, wenn manche der älteren Kirchenschriftsteller die Wunder als Beweismoment für die Göttlichkeit des Christentums vernachlässigten. „Der Ideenkreis der ersten christlichen Apologeten war beeinflußt von einem gewissen Skeptizismus, mit dem der nüchterne Beobachter den mannigfachen außergewöhnlichen Wundererscheinungen jener Zeit gegenüberstand.“[169]) Justin z. B. weiß die Wunder als Beweismittel für die Göttlichkeit des Christentums und dessen Stifters fast nur im Licht der Weissagungen zu würdigen, insoferne dieselben durch die Propheten vorausgesagt seien. So seien die Wunder Christi vom Propheten Isaias vorher verkündigt. Und wirklich habe er, nämlich Christus, „Menschen, die von Geburt an und dem Fleisch nach blind, taub und lahm waren, geheilt . . . Ja, sogar Tote hat er erweckt . . ., um die Leute, die damals lebten, durch seine Werke aufzufordern, ihn anzuerkennen.“[170])

---

169) A. L. Feder, a. a. O. S. 71.

170) Dial. c. 69: *ὃς (Χριστός) καὶ . . . τοὺς ἐκ γινετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηροὺς καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς ἰάσατο . . . καὶ νεκροὺς δὲ ἀναστήσας . . . διὰ τῶν ἔργων ἐδυσώπει τοὺς τότε ὄντας ἀνθρώπους ἐπιγνῶναι αὐτόν.*

Unzweifelhaft fühlt sich Justin und mit ihm auch andere Apologeten auf sicherem Boden, wenn er auf die Weissagungen als Beweismittel der Existenz Gottes zu sprechen kommt. Die Kriterien des göttlichen Ursprungs liegen ihm hier viel klarer zu Tag. Zunächst gibt er eine orientierende Übersicht über das historische Faktum der ergangenen Weissagungen,[171]) nämlich daß Christus in die Welt kommen, von einer Jungfrau geboren, zum Mann heranwachsen, alle Krankheiten heilen und Tote erwecken werde, daß er gehaßt, verfolgt, gekreuzigt werde, daß er der Sohn Gottes sei, daß von ihm zu allen Völkern Sendboten mit dieser Botschaft geschickt und daß er bei den Heiden größeren Glauben finden, daß Jerusalem zerstört und die Juden zerstreut werden. Er fährt fort: „Er selbst (Christus) aber hat vorausgesagt, daß wir getötet und wegen seines Namens gehaßt werden und daß unter seinem Namen falsche Propheten und falsche Christusse auftreten und sehr viele verführen würden, Dinge, die alle in Erfüllung gegangen sind."[172]) In geschickter Weise weiß der Märtyrerphilosoph gegenüber den römischen Gewalthabern die erfüllten Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems und die Vertreibung der Juden ins Feld zu führen: „Daß aber Jerusalem verwüstet worden ist, das wißt ihr wohl . . ., daß von euch gewacht wird, damit kein Jude dort sich aufhalte, und daß für jeden Juden, der es betritt und ertappt wird, die Todesstrafe bestimmt ist, das ist euch wohl bekannt."[173]) Aus diesen Prämissen aber wird auch die entsprechende Schluß-

171) Ap. I c. 30 ff.; Dial. c. 110 ff.; vgl. auch Tertullians apol. c. 17 ff.; Theophilus Autol. II c. 9.

172) Dial. c. 82: *εἶπε γὰρ ὅτι φονεύεσθαι καὶ μισεῖσθαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ μέλλομεν, καὶ ὅτι ψευδοπροφῆται καὶ ψευδοχρίστοι πολλοὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ παρελεύσονται καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν· ὅπερ καὶ ἔστι.*

173) Ap. I c. 47: *καὶ ὅτι ἠρώματο Ἱερουσαλήμ, . . . πεπεισμένοι ἐστέ . . Ὅτι δὲ φυλάσσεται ὑφ' ὑμῶν, ὅπως μηδεὶς ἐν αὐτῇ γένηται, καὶ θάνατος κατὰ τοῦ καταλαμβανομένου Ἰουδαίου εἰσιόντος ὥρισται, ἀκριβῶς ἐπίστασθε.*

folgerung gezogen: die Existenz eines göttlichen Wesens ist logischerweise damit gegeben. „Das ist Gottes Werk, vor dem Geschehen vorherzusagen und dann es so geschehen zu lassen, wie es vorhergesagt ist,“[174]) so Justin. Ja, für ihn tritt das Gewicht des apostolischen Zeugnisses ganz hinter dem der Weissagungen zurück. Nicht auf das Zeugnis der Apostel braucht man sich zu stützen, „sondern auf die, welche von ihm vorhergesagt haben, ehe er geboren wurde, denen wir notwendigerweise glauben müssen, weil wir mit Augen die Prophezeihungen erfüllt oder sich erfüllen sehen, eine Beweisführung, die, wie wir glauben, auch euch als sicherste und richtigste erscheinen wird.“[175]) Hier wird deutlich unterschieden zwischen der gläubigen Überzeugung *(πιστεύοντες)* auf Grund der apostolischen Lehre und der rein vernunftgemäß gewonnenen Überzeugung *(κατ᾽ ἀνάγκην πειθόμενοι)* auf Grund des Weissagungsbeweises. Noch schärfer handhabt Justin diesen Beweis, indem er den Weg der demonstratio ab impossibili betritt und ausführt: „Mit welchem Grund würden wir einem gekreuzigten Menschen glauben, daß er der Erstgeborene des ungezeugten Gottes ist . . ., wenn wir nicht Zeugnisse vorfänden, die noch vor seiner Ankunft im Fleisch bekannt gegeben waren, und wenn wir diese nicht so bestätigt fänden.“[176]) Auch Tertullian schreibt den Weissagungen die größte Bedeutung zu. Kurz und bündig erklärt er: „Die Bewahrheitung einer Weissagung ist, wie ich meine, ein

---

174) Ap. I c. 12: *ὅπερ θεοῦ ἔργον ἐστίν, πρὶν ἢ γένεσθαι εἰπεῖν καὶ οὕτως δειχθῆναι γενόμενον, ὡς προείρηται.*

175) Ap. I c. 30: *(τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα, αὐτοῖς λέγουσι πιστεύοντες), ἀλλὰ τοῖς προφητεύσουσι πρὶν ἢ γένεσθαι, κατ᾽ ἀνάγκην πειθόμενοι, διὰ τὸ καὶ ὄψει ὡς προεφητεύθη ὁρᾶν γενόμενα καὶ γινόμενα· ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, φανήσεται.*

176) Ap. I c. 53: *Τίνι γὰρ λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι . . ., εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἑωρῶμεν.*

hinreichender Beweis von Göttlichkeit."[177]) Die Weissagungen werden aber nicht nur einzeln, sondern — und das erhöht die Kraft des Argumentes — auch in ihrer Totalität und in ihrem Zusammenhang gewürdigt. Gerade an diesem Punkt steht man einer einzigartigen, spezifisch christlichen Erscheinung gegenüber. Von dieser Seite her war der Beweis unanfechtbar. Auf diese Konkordanz der Jahrhunderte, ja Jahrtausende weit auseinanderliegenden Prophetien nehmen Justin und Theophilus Bezug. Ersterer mit den Worten: „Es wurde das (nämlich die verschiedenen Daten aus dem Leben und Wirken des Herrn) teils 5000, teils 3000, teils 2000, 1000 und 800 Jahre vor seiner Ankunft vorherverkündet; denn, wie die Geschlechter aufeinanderfolgten, traten immer neue Propheten auf."[178]) „Nicht etwa einer oder zwei," sagt ähnlich Theophilus, „sondern es standen ihrer nach der Zeit und Veranlassung mehrere bei den Hebräern auf . . . und alle ihre Aussprüche stehen in schönster Harmonie."[179]) Den Grund hiefür kann er nur im Walten des Geistes Gottes erblicken: „Wir sind von den heiligen Propheten belehrt, welche den heiligen Geist in sich aufgenommen haben. Deswegen stimmen die Aussprüche aller Propheten . . . so vollständig überein."[180]) Es erinnert in etwa an pragmatistische Beweisführung[181]) der modernen Zeit, wenn der-

177) Apol. c. 20: Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis.

178) Ap. I c. 31: *Προεφητεύθη δέ, πρὶν ἢ φανῆναι αὐτόν, ἔτεσι ποτὲ μὲν πεντακισχιλίοις, ποτὲ δὲ τρισχιλίοις, ποτὲ δὲ δισχιλίοις, καὶ πάλιν χιλίοις καὶ ἄλλοτε ὀκτακοσίοις· κατὰ γὰρ τὰς διαδοχὰς τῶν γενῶν ἕτεροι καὶ ἕτεροι ἐγένοντο προφῆται.*

179) Autol. II c. 9: *καὶ οὐχ εἷς ἢ δύο, ἀλλὰ πλείονες κατὰ χρόνους καὶ καιροὺς ἐγενήθησαν παρὰ Ἑβραίους, . . . καὶ πάντες φίλα ἀλλήλοις καὶ σύμφωνα εἰρήκασιν.*

180) Autol. III c. 17: *Πόσῳ οὖν μᾶλλον ἡμεῖς τἀληθῆ εἰσόμεθα, οἱ μανθάνοντες ἀπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν, τῶν χωρησάντων τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ; Διὸ σύμφωνα καὶ φίλα ἀλλήλοις οἱ πάντες προφῆται εἶπον.*

181) Der Pragmatismus, der eine neue Auffassung vom Wesen der Wahrheit geben will, bekennt sich zum philosophischen

selbe Autor den göttlichen Ursprung des Christentums auch aus dem hohen Alter der prophetischen Schriften erschließen zu können glaubt, hierin dem Zug seiner Zeit folgend, welche den Wert einer Religion nach ihrem Alter abschätzte. Nach längeren Ausführungen über das hohe Alter der prophetischen Schriften des Alten Testamentes heißt es zum Schluß: „Wenn man also die Zeiten und alles Gesagte zusammennimmt, so kann man daraus das hohe Alter der prophetischen Schriften und die Göttlichkeit unserer Religion ersehen, daß sie nämlich nicht neu . . . sondern fürwahr älter und wahrer (als alle anderen Religionen) sind.“[182])

Den Apologeten ist auch daran gelegen, den drei Faktoren[183]) (historische, philosophische und korrelative Wahrheit), von denen der wissenschaftliche Wert des Weissagungsbeweises abhängt, gerecht zu werden, wobei man in diesem ersten Stadium der Entwicklung selbstverständlich keine planmäßig systematisch ausgearbeitete und erschöpfende Darstellung erwarten darf. Betreffs der historischen Wahrheit der geschehenen Weissagung verweisen Justin und Tertullian auf die Literaturdenkmale, die jedem zur Prüfung offen stehen. So beteuert Justin: „Die bei den Juden jedes Mal regierenden Könige haben die Weis-

---

Lehrsatz, daß die Widerstandsfähigkeit gegen die Kräfte der Zerstörung und Auflösung einer Lehre den Stempel der Wahrheit in dem Maß aufdrücke, als jene überdauernde Widerstandskraft vorhanden sei. Hohes Alter hat somit die Präsumption der Wahrheit für sich. (James, Pragmatism S. 64 ff.; 222 ff. bei A. Gisler, a. a. O. S. 411 f.)

182) Autol. III c. 29: *Τῶν οὖν χρόνων καὶ τῶν εἰρημένων ἁπάντων συνηθροισμένων, ὁρᾶν ἐστιν τὴν ἀρχαιότητα τῶν προφητικῶν γραμμάτων καὶ τὴν θειότητα τοῦ παρ᾽ ἡμῖν λόγου, ὅτι οὐ πρόσφατος λόγος . . . ἀλλὰ μὲν οὖν ἀρχαιότερα καὶ ἀληθέστερα.* — Der kritischer angelegte Tertullian freilich negiert mit Recht den wissenschaftlichen Wert dieses Beweises, indem er ihn höchstens als Sache der Pietät anerkannt wissen will: „Als Pflicht der Pietät gilt es, einer Sache Glaubwürdigkeit zuzusprechen auf Grund der Zeitlänge“, „religionis est instar fidem de temporibus adserere“ (apol. c. 20).

183) Vgl. J. Pohle, Natur und Übernatur, S. 99 ff.

sagungen, die von den Propheten selbst in genauem Wortlaut und in ihrer hebräischen Muttersprache schriftlich aufgezeichnet worden waren, in ihren Besitz gebracht und sorgfältig aufbewahrt."[184]) Tertullian erinnert zugleich an das historisch festzustellende Faktum der geschehenen Wunder: „Ihre Aussprüche und ebenso ihre Wunder, welche sie zum Zweck des Glaubens an die Gottheit verrichteten, werden in den Schätzen der Literatur aufbewahrt und diese ist jetzt nicht mehr unzugänglich."[185]) Auf noch sicherer historischer Grundlage aber befindet man sich bei der Untersuchung über die geschehene Erfüllung der Prophetie.[186]) Justin erinnert z. B. die römischen Machthaber daran, daß jeder „sie mit Augen erfüllt sehen kann", weshalb er vernünftigerweise „glauben muß".

Die Frage über die philosophische Wahrheit der Weissagungen, das heißt über die Unmöglichkeit eines anderen als göttlichen Ursprungs, wird gelöst durch den Hinweis auf den planmäßigen Zusammenhang und die Konkordanz der zeitlich so weit auseinanderliegenden und von verschiedenen Personen ausgehenden Weissagungen (Justin; Theophilus).[187]) Hier läßt sich im Heidentum nicht einmal ein Analogon auffinden, während zusammenhangslose Orakel oder Scheinweissagungen sich allerdings genug vorfinden. Hören wir Tatian darüber: „Wie Räuber... schleichen sich die vermeintlichen Götter in die Gliedmassen mancher Menschen ein, schaffen sich hierauf durch Träume Ansehen . . ."[188]) Ähnlich Minucius Felix: „Diese unreinen

184) Ap. I c. 31: *καὶ τούτων οἱ ἐν Ἰουδαίοις κατὰ καιροὺς γενόμενοι βασιλεῖς τὰς προφητίας, ὡς ἐλέγχθησαν ὅτε προεφητεύοντο, τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν ἑβραΐδι φωνῇ ἐν βιβλίοις ὑπ᾽ αὐτῶν τῶν προφητῶν συντεταγμένας κτώμενοι, περιεῖπον.*

185) Apol. c. 18: Voces eorum itemque virtutes, quas ad fidem divinitatis edebant, in thesauris litterarum manent nec istae latent.

186) S. ob. S. 73 f.

187) S. ob. S. 75 f.

188) Or. c. 18: *ὥσπερ γὰρ ἐκείνοις (λησταῖς) . . . οὕτω καὶ οἱ νομι-*

Geister . . . erreichen durch ihre Einwirkung ein Ansehen, als ob wirklich eine Gottheit zugegen wäre, indem sie bisweilen Seher begeistern . . ., Orakelsprüche hervorrufen, die freilich in mehr Lügen gehüllt sind [als sie die Wahrheit enthalten] . . ."[189]) Tertullian gibt eine zum Teil schon einmal mitgeteilte Erklärung, wie sie zu dem Korn der Wahrheit, das in manchen Orakelsprüchen verborgen ist, kommen: „Sie sind im Augenblick überall . . . Was geschieht und wo, erfahren sie mit derselben Leichtigkeit, als sie es melden. Ihre Schnelligkeit hält man nun für Göttlichkeit . . . Sogar die Ratschlüsse Gottes entnehmen sie einerseits bald den Propheten, bald eignen sie sich diese an, wenn die Vorlesungen ertönen. Auf diese Art und von daher erfahren sie manche Geschicke der Zeiten und suchen es der Gottheit gleich zu tun, obwohl sie die Sehergabe nur stehlen."[190]) Daß es sich nicht um echte Weissagungen handelt, sondern nur um Blendwerk, geben, so versichert Minucius Felix, die Dämonen selbst zu, so oft eine Beschwörung vorgenommen wird, wovon die meisten ja selbst Ohrenzeugen sind.[191]) Der ungöttliche Charakter dieser Orakel liegt nach demselben Autor klar zu Tage, insofern sie mit vielen Lügen vermischt sind. Ein negatives Kriterium der Göttlichkeit der Weissagungen bildet also nur die volle Abwesenheit aller Täuschung. Nimmt man dazu positiv die

---

ζόμενοι ϑεοὶ τοῖς τινῶν ἐπιφοιτῶντες μέλεσιν, ἔπειτα δἰ ὀνείρων τὴν εἰς αὐτοὺς πραγματευόμενοι δόξαν . . .

189) Oct. c. 27: Isti igitur impuri spiritus . . . afflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirant interim vatibus . . . oracula efficiunt, falsis pluribus involuta.

190) Apol. c. 22: Momento ubique sunt . . . quid ubi geratur tam facile sciunt quam adnuntiant. Velocitas divinitas creditur . . . Dispositiones etiam dei et tunc prophetis contionantibus (Cod. Fuldensis: exceperunt; die andern Codd.: excerpunt; der Sinn bleibt sich gleich) exceperunt et nunc lectionibus resonantibus carpunt. Ita et hinc sumentes quasdam temporum sortes aemulantur divinitatem, dum furantur divinationem.

191) S. ob. c. 27 im Oct. S. 71.

staunenswerte Harmonie der Weissagungen in der Offenbarung, so hat man die Elemente, welche in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts zu unserer Frage, nämlich zum Erweis der philosophischen Wahrheit der Weissagungen beigebracht sind.[192])

Das Moment der korrelativen Wahrheit derselben, das heißt ihres Zusammenhanges mit höheren Wahrheiten und Zwecken, berührt Justin, indem er die Weissagungen als Mittel zur Beglaubigung der Lehre Christi bezeichnet: „Dadurch werden wir auch voll Zuversicht inbezug auf alles, was er uns gelehrt hat, weil es sich herausstellt, daß tatsächlich alles eintrifft, was er als zukünftig vorausgesagt hat."[193]) Das Fehlen eines Zusammenhangs mit höheren Zwecken erklärt Tatian als Zeichen nichtgöttlichen Ursprungs. Zur Befriedigung rein irdischer Begierden, wie es heidnischen Orakeln der Fall ist, kann eine wirklich göttliche Weissagung nicht ergehen. Dieses Kriterium des höheren sittlichen Zweckes eignet aber den christlichen Weissagungen, dagegen nicht den heidnischen: „Wie steht es mit der Weissagekunst? Warum lasset ihr euch von ihr betören?" ruft daher Tatian aus, „zur Befriedigung rein irdischer Begierden dient sie dir."[194])

Der Weissagungsbeweis wächst sich in den Händen der ersten christlichen Apologeten zu einem Gottesbeweis mit demonstrativer Kraft aus, zu einem Gottesbeweis, der nicht bloß die abgeschwächte Bedeutung hat, die bereits Gläubigen in ihrer Überzeugung zu festigen, der vielmehr die ungläubige Welt zur vernünftigen Erfassung des göttlichen Wesens zu führen geeignet ist. Eben deswegen wird er der

192) S. ob. S. 75 f.

193) Ap. I c. 12: *ὅθεν καὶ βέβαιοι γινόμεθα πρὸς τὰ δεδιδαγμένα ὑπ᾿ αὐτοῦ πάντα, ἐπειδὴ ἔργῳ φαίνεται γινόμενα ὅσα φθάσας γένεσθαι προεῖπεν.*

194) Or. c. 19: *Τί γὰρ ἐστι μαντική; τί δὲ ὑπ᾿ αὐτῆς πεπλάνησθε; τῶν ἐν κόσμῳ πλεονεξιῶν ἐστι σοι διάκονος.*

Heidenwelt vorgelegt, wie denn auch einzelne der Apologeten die Kraft dieses Beweises betonen, die er zur Hervorrufung ihrer eigenen Überzeugung von der Wahrheit der Existenz des Christengottes entfaltet hatte. Tatian gesteht von sich: „Es fügte sich, daß diese Schriften mich überzeugten . . . durch die Voraussicht der Zukunft.“[195] Justin hält, wie wir schon oben gesehen haben, diesen Gottesbeweis für eine „*ἀληθεστάτη καὶ μεγάλη ἀπόδειξις*“ und unterscheidet ausdrücklich zwischen dem Glauben, den die Christen selbst den Verkündigern des Evangeliums entgegenbringen (*πιστεύοντες λέγουσι*) und der vernünftigen Überzeugung, welche sich auf die Erfüllung der Weissagungen stützt (*τοῖς προφητεύουσι . . . κατ᾽ ἀνάγκην πειθόμενοι*).

195) Or. c. 29: *καὶ μοὶ πεισθῆναι ταύταις συνέβη, διὰ δὲ . . . τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικόν.*

§ 6.

Erkenntnistheoretische Würdigung der Apologeten; ihre Stellung zum Kausalitätsgesetz.

Es erübrigt noch eine kurze Untersuchung über die aus dem Bisherigen sich ergebende Stellung der Apologeten zum Kausalitätsgesetz und zum erkenntnistheoretischen Problem.

Die Gottesidee bildet sich im Verstand, aber nicht unmittelbar von selbst;[196]) vielmehr wird sie via causalitatis zustande gebracht. Das Medium der Gotteserkenntnis ist die mikrokosmische und makrokosmische Welt, sowie auch in gewissen Grenzen die Übernatur. Die Brücke, welche die noumenale Welt des Absoluten mit der phänomenalen der Erfahrung in der Natur und Übernatur verbindet, ist das Kausalitätsgesetz. Nicht aber die starre Naturkausalität des Monismus kann die Erfahrungsdinge erklären; denn dem starren „post hoc“ geht das „propter hoc“, der freie Zweckgedanke der absoluten Intelligenz voraus. Die finale Kausalität ist der Lebensnerv der patristischen Theologie. Und gerade in der Anwendung auf die Gottesbeweise erkennt sie die tiefste Bedeutung des Kausalitätsgesetzes, das hier aber auch jedem unwillkürlich einleuchten muß. Gott ist die absolute Kausalität[197]), und das ist nach Athenagoras[198]) sehr

---

196) Tertullian kennt allerdings neben der indirekten Gotteserkenntnis auch eine direkte.

197) Dial. c. 1: *Τὸ . . . τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεός.*

198) Resurrect. c. 2. s. ob. S. 36.

leicht zu erweisen; denn entweder muß das Existierende außerhalb aller Ursächlichkeit sein, was aber nur zu leicht zu widerlegen ist *(ὃ δὴ καὶ λίαν ἐστιν εὐεξέλεγκον)*, oder es muß eine absolute Ursache, die hinter der empirischen Welt verborgen ist, als existierend angenommen werden. Die Gottesidee bildet wirklich das konstitutive Prinzip der Welterklärung, sie darf nicht etwa zum rein „regulativen Prinzip" derselben im Kant'schen Sinn gestempelt werden. Selbst von der Betrachtung der Kontingenz des empirischen Seins her wird die Existenz eines göttlichen Seins erschlossen, und merkwürdigerweise geschieht das am energischsten von dem ältesten der christlichen Philosophen, von Aristides aus Athen.[199]) Im Sinn der patristischen Philosophie ist also das Kausalgesetz ein logisches Prinzip, das über die Erfahrung hinaus zu einem sichern metaphysischen Ergebnis, zu einem eindeutigen Schluß hinsichtlich des jenseits der Natur liegenden Wirklichkeitszusammenhangs führt, der in einem geistigen Urgrund aller Dinge seinen Gipfelpunkt findet. Nicht bloß mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen über die Welterklärung lassen sich auf dem Fundament des Kausalprinzips aufbauen; vielmehr ist der Theismus das logisch notwendige und eindeutige Ergebnis der induktiven Forschung.

Mit der Anerkennung der objektiven Geltung des Kausalitätsgesetzes, das nach der gewöhnlichen Ansicht der Philosophen (jedenfalls nach derjenigen der Apologeten), als analytisches Urteil von selbst evident ist, stellen sich diese in Gegensatz zu jedem monistischen System, das ein jedes auf die Frage: „Woher und warum etwas ist, zuletzt keine andere Antwort hat als „Es ist einfach da",[200]) eine These, die Athenagoras ausdrücklich als sehr leicht wider-

---

199) S. ob. S. 32 ff.
200) F. Klimke, a. a. O. S. 582.

legbar findet, womit aber auch der Monismus an seiner tiefsten Stelle getroffen ist. Im Kausalitätsgesetz erkennen die christlichen Philosophen des zweiten Jahrhunderts die Brücke, die das absolute Eins mit der relativen Erfahrungswelt und Vielheit der Dinge verbindet, während der Monismus, wenn er bis in seine letzten Konsequenzen ausgedacht wird, den Übergang vom Absoluten zur konkreten Wirklichkeit und Vielheit der Dinge niemals zu finden vermag. Der rationalistisch-deduktive Monismus muß die konkrete Welt für hypothetischen Schein erklären, im empirisch-induktiven Monismus ist das Absolute Hypothese ohne alle reale Grundlage. Die Anerkennung der objektiven Geltung des Kausalitätsgesetzes stellt unsere ersten christlichen Philosophen aber auch in Kampfesfront gegen die modernistisch-subjektivistische Theologie, die als entscheidendes Quellmotiv der Gottesidee das immanente Gottesbedürfnis ansieht, jede kausale Beeinflussung von außen her a limine abweisend. Und indem eine Ursache nicht nur für das Geschehen, sondern ebensosehr für das Sein selbst gefordert wird, ist der Gegensatz auch zur aktualitätstheoretischen „πάντα-ῥεῖ-Philosophie" des Altertums und der Neuzeit gegeben, die als Ursache für das Geschehen nicht ein stabiles Sein, sondern wieder ein Geschehen und so fort bis in infinitum annimmt. Wohl nehmen die Apologeten, was besonders bei Aristides zu Tag tritt, die Veranlassung zur Aufstellung des Satzes vom zureichenden Grund an den Veränderungen der Dinge. Es galt ihnen aber ebenso als ausgemachte Tatsache, daß das bestimmte, konkrete Sein mit seinen akzidentellen Eigenschaften von dem Sein des Dings an und für sich nicht real verschieden ist, daß also nicht etwas am Ding absolut, ursachlos und anderes wieder relativ, verursacht wäre. Unterliegt ein Sein dem Geschehen, so ist das Sein selbst etwas Relatives, weist also hinsichtlich seiner Existenz auf eine absolute Ursache hin. Das ist der

mehr oder weniger klar bewußte Gedanke, der die Apologeten zur Annahme einer Ursache auch des empirischen Seins führt. Auch hier ist es wieder Aristides, der diesen Gedankengang am schärfsten erfaßt hat.

Bei der Frage nach dem letzten Grund des empirischen Seins wird in unserer einschlägigen apologetischen Litteratur der schon im aktualitätstheoretischen Monismus der Heraklitischen Philosophie zur Geltung kommende Gedanke an einen regressus in infinitum nicht berührt, geschweige denn näher erörtert. Er ließe sich allenfalls bei einer rein empiristisch-naturwissenschaftlichen Geltung des Kausalitätsgesetzes rechtfertigen; die Apologeten verlassen aber die Bahn des naturwissenschaftlichen Kausalgesetzes, das über die Erfahrung nicht hinausführt, indem sie vom Kausalitätsgesetz einen metaphysischen Gebrauch machen: hinter den Erfahrungstatsachen liegt der absolute Urgrund verborgen, der selbst keiner Erklärung bedarf.

Damit ist, um auf die erkenntnistheoretische Würdigung der Apologeten zu kommen, bereits auch die gegensätzliche Stellung zur empiristisch-positivistischen Erkenntnistheorie, welche über die Sinneserkenntnis nicht hinausführt und keine allgemeingültigen Begriffe von objektivem Wert, also auch nicht von einer Gottesidee kennt, von selbst gegeben. Die Sinneserkenntnis bildet zwar in dem Erkenntnisprozeß ein unentbehrliches Glied, aber sie bildet doch nur die Unterlage für das rationelle Erfassen Gottes. Clemens von Alexandrien z. B. verwirft das sensualistische Gebahren derer, die auf den Augenschein allein ihre Gotteserkenntnis aufbauen wollen, direkt mit den Worten: „Die Einen . . . vergötterten die Gestirne . . . dem Augenschein allein trauend . . .“[201]) Theophilus gebraucht den Vergleich mit

---

201) Protr. c. 2: *οἱ μὲν . . . ὄψει μόνῃ πεπιστευκότες τῶν ἀστέρων τὰς κινήσεις . . . ἐξεθείασαν.*

der Seele, die nicht mit leiblichen Augen gesehen, aber aus der körperlichen Bewegung erschlossen werden kann; so ist es im Verhältnis Gottes zur Welt; die sich hier den Sinnen offenbarende Teleologie drängt zum Gedanken an Gott: „Man muß auf Gott als Lenker des Alls schließen, wenn er auch von leiblichen Augen, weil für sie unfaßbar, nicht gesehen werden kann.“[202]) Der Vernunft eignet die Kraft, den Positivismus zu überwinden und über das Sinnliche hinaus zur Erkenntnis des Absoluten vorzudringen. Der Agnostizismus in jeder Form, insbesondere auch der von Kant[203]) inaugurierte und neuestens vom Pragmatismus und Modernismus vertretene, findet in der Erkenntnistheorie der Apologeten keinen Stützpunkt.

Ihr Leitsatz ist derjenige der nachmaligen Scholastik: Die Wahrheit liegt in der adaequatio intellectus cum re, in der Übereinstimmung des subjektiven Denkinhaltes mit der objektiven Wirklichkeit, nicht aber in der Übereinstimmung des abstrakt Formulierten, sei es mit dem tieferen Erlebnis[204]) oder mit der praktischen Brauchbarkeit[205]) im modernistischen bezw. pragmatistischen Sinne. Dort ergibt sich der „statische“ Gottesbegriff der Apologeten von absoluter Geltung, hier aber ein rein „dynamischer“, fließender, ohne allen objektiven Wert.[206]) Die Apologeten sind wie die

202) Autol. I c. 5 s. ob. S. 28.
203) Kant, s. ob. S. 15.
204) Revue Moderniste internationale I, 1910 S. 311 ff.
205) W. Switalski, a. a. O. S. 15.
206) Pragmatistische Ideen über das Wesen der Wahrheit waren in der griechischen Philosophie nicht etwas durchaus noch Unbekanntes und sicherlich auch unseren ersten christlichen Philosophen bekannt. E. Waibel, „Der Pragmatismus in der Geschichte der Philosophie“, S. 10 f., schreibt zur Sache: „In der griechischen Philosophie darf Protagoras von Abdera und mit ihm die Sophisten als Vorläufer des Pragmatismus gelten, und zwar wegen ihres extremen Subjektivismus und Relativismus. Seinen Homo-mensura-Satz haben auch die Pragmatisten zu ihrem Prinzip gemacht. Nach diesem Satz „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind.“

Meister der griechischen Philosophie Platon und Aristoteles,[207]) Anhänger jenes echten Idealismus, der in der Erfahrungswelt neben der materiellen auch eine ideelle Seite findet, eben jene objektiv gegebene, die vom *φαινόμενον* zum *νοούμενον*, von der Erscheinungswelt zur Idee Gottes führt. [208]) Das metaphysische Gottesproblem ist somit im Sinn der Apologeten erkenntnistheoretisch lösbar, ob man es vom Standpunkt des Erkenntnissubjekts oder des Erkenntnisobjekts aus betrachtet. In den Weltdingen leuchten dem Forscher all' jene Ideen entgegen, welche die Apologeten mittels des rationalen Prinzips des Kausalgesetzes zur Annahme einer realen, allumfassenden und absoluten Macht führen. Die Natur des erkennenden Subjekts ist zwar wohl relativer Art, während das Absolute über alle Relation erhaben ist, und somit an sich dem kreatürlichen Verstand unerreichbar bleibt. Dem hieraus sich ergebenden absoluten Agnostizismus aber begegnen die ersten christlichen Philo-

---

(Diog. Laertes IX. 51: *„Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν“)* hängt die ganze Wirklichkeit und Wahrheit von dem einzelnen Individuum ab. Die Wahrheit ist demnach für jeden einzelnen Menschen eine andere, eine allgemein gültige und bleibende Wahrheit gibt es nicht. Dies wird durch das Zeugnis Platos bestätigt, der in seinem Theaethet den Protagcras sagen läßt: „Wie ein jedes Ding mir erscheint, so ist es auch für mich; wie es dir erscheint, so ist es auch für dich; ein Mensch aber bist du sowohl wie ich.“ (Theaet. 152 a: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἐμοὶ ἔστιν, οἷα δὲ σοὶ τοιαῦτα δὲ αὖ σοί, ἄνθρωπος δὲ συ τε κἀγώ).* Dies bezeugt auch Sextus Empirikus (Pyrrh. Hypot. I, 217, *πάντα εἶναι, ὅσα πᾶσιν φαίνεται).* Nichts ist an und für sich wahr, sondern nur in Beziehung auf ein anderes (Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 60. *„φησι . . . τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν.“)* — Wenn es wahr ist, was Natorp nachzuweisen sucht, daß Protagoras der Urheber des Erfahrungsprinzips ist, so ist Protagoras natürlich auch hierin ein Vorläufer des Pragmatismus.

207) Mit welcher Leichtfertigkeit Aristoteles als Vorläufer des Pragmatismus hingestellt wird, s. bei E. Waibel, a. a. O. S. 13 ff.

208) In großem Stil hat diesen echten Idealismus als die Philosophia perennis des Menschengeschlechtes historisch verfolgt O. Willmann, „Geschichte des Idealismus“, 3 Bde., 2. Aufl., Braunschweig 1908—1909.

sophen mit der Aufstellung, daß das Absolute nicht an sich, sondern einzig und allein aus seinen Wirkungen erkannt wird. Mit dieser indirekten Gotteserkenntnis wird das Wesen des Absoluten in keiner Weise tangiert. Wohl liegt in dieser indirekten Gotteserkenntnis auch ein Relationsbegriff beschlossen, insofern die beiden Relationstermini, Wirkung und Ursache, gegeben sind. Nach der oben dargestellten Lehre der Apologeten faßt aber das „Ursache sein“ des Absoluten nicht eine wesentliche Beziehung desselben zur Welt in sich, aus der allerdings der pantheistische Monismus, und da Absolutes und Relatives nun einmal nie und nimmer logisch in wesentliche Beziehung zu einander gebracht werden können, zugleich auch der absolute Agnostizismus als notwendige Schlußfolgerungen sich ergäben. Ihre erkenntnistheoretischen Grundsätze hinsichtlich des Gottesproblems bewahren die Apologeten vor den Klippen des Pantheismus und absoluten Agnostizismus.

---

§ 7.

Die Persönlichkeit Gottes im Gegensatz zum unpersönlichen Absoluten.

An sich zeugt die ganze bisherige Abhandlung über die natürliche Gotteserkenntnis für die persönliche Fassung des Gottesbegriffs. Es ist aber von besonderem Interesse, diesen Punkt systematisch darzustellen, schon mit Rücksicht darauf, daß zur Zeit der erwachenden christlichen Philosophie der Pantheismus mit seinem unpersönlichen Gottesbegriff das Feld zu erobern suchte. Der Neuplatonismus sah in der Persönlichkeit nur ein vorübergehendes Erzeugnis eines unpersönlichen Gesamtlebens, und daneben hatte auch der Neupythagoreismus das Bestreben, den überweltlichen Gott zu einem übergeistigen, also unpersönlichen zu stempeln.[209]) Endlich war der stoische Monismus der ausgesprochenste Vertreter der Lehre vom unpersönlichen Gott. Auf gleicher Linie bewegt sich auch der moderne Monismus, der von einem falschen Persönlichkeitsbegriff ausgeht: Das Attribut der Persönlichkeit müsse dem Absoluten abgesprochen werden, da die Persönlichkeit etwas Abgeschlossenes, gegen ein anderes Ich Abgegrenztes und somit Relatives sei. Als ob die räumlich-zeitliche Begrenzung, als ob die Abgrenzung gegen ein anderes Ich zum Wesen der Persönlichkeit gehörte, und der Begriff der endlichen Persönlichkeit ohne weiteres genau so auf die unendliche Persönlichkeit übertragen werden

---

209) W. Windelband, a. a. O. S. 193 u. 195.

müßte![210]) Aber auch der neueste Modernismus wird Mühe haben, den Vorwurf eines unpersönlichen Gottes zurückweisen zu können. Entweder ist nämlich „das unterbewußte Ich, aus dem die Offenbarung hervorquellen soll, von meinem persönlichen Ich verschieden oder es ist mit ihm identisch. Ist es verschieden, so liegt es, obschon mir innigst nahe und verwandt, doch außer und neben meiner Person" — und damit wäre der modernistische Leitsatz, daß von außen her die Gottesidee nicht beeinflußt werden könne, erschüttert —. „Ist aber das unterbewußte Ich mit meinem eigenen Ich ein und dasselbe, . . . dann ist es bzw. mein eigenes Ich entweder rein menschlich und damit fiele die (behauptete) Göttlichkeit der Religion und Offenbarung, oder das Unterbewußtsein bzw. mein eigenes Ich ist göttlich, und dann hätten wir eben den Pantheismus,"[211]) damit aber auch den unpersönlichen Gottesbegriff. Nicht umsonst spricht deshalb der Modernismus mit Vorliebe nicht vom persönlichen Gott, sondern vom neutralen Göttlichen.[212]) Überhaupt, wenn Gott zuerst im alogischen Teil der Seele, d. h. in dem aus dem Unterbewußtsein hervorbrechenden Urgefühl sich offenbaren soll, dann liegt der Schluß zu nahe, daß dieser Gott selbst etwas „Alogisches",

---

210) F. Klimke, a. a. O. S. 210. Vgl. auch J. Uhlmann, „Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner, Freiburg 1906. — A. Drews, einer der schärfsten Gegner der Persönlichkeit Gottes, versteigt sich zur Behauptung: „Die absolute Persönlichkeit aber ist so wenig die religiöse Ansicht von Gott schlechthin, daß vielmehr gerade die Unpersönlichkeit Gottes das erste und wichtigste Postulat des religiösen Bewußtseins bildet" (Preußische Jahrbücher, a. a. O. S. 21.)

211) A. Gisler, a. a. O. S. 537.

212) J. Pohle, „Natur und Übernatur", S. 44; derselbe, „Lehrbuch der Dogmatik", Bd. I 6, S. 30—36, Paderborn 1914. — Direkt pantheistisch lautet folgender Satz des Modernisten, früheren Abbé Loisy: „Gott ist das Geheimnis des Lebens und mißt man ihm Persönlichkeit bei, so begeht man einen offenbaren Anthropomorphismus." (Loisy, Quelques Lettres sur des questions actuelles 1908, Lettre 19, S. 45).

Unbewußtes oder Unpersönliches ist. Im Gegensatz zum Modernismus will der agnostische Pragmatismus zwar die Persönlichkeit Gottes gutgläubig anerkennen, entwertet aber sofort dieses Anerkenntnis, weil die Wahrheit im pragmatistischen Sinn keine absolute Geltung haben kann und soll.[213])

Gegenüber all diesen Leugnungs- und Verflüchtigungsversuchen des Persönlichkeitsbegriffs des Absoluten ist der Standpunkt der Apologeten ein ganz entschiedener: Gott ist für sie die Persönlichkeit im eminentesten Sinn, er ist schrankenloser actus purissimus, Selbstwirklichkeit und Selbstgrund, in dessen Wesen es liegt, sich selbst ewiges Sein zu geben, und zugleich auch die Ursache alles anderen, und zwar freie Ursache zu sein. „Er, der allen das zeitliche Leben gibt, sich selbst aber ewige Dauer,“[214]) das ist der Gottesbegriff des Minucius Felix. Er ist „eine durch sich selbst seiende Form“,[215]) die wiederum „alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat“;[216]) ein Wesen, das die Fähigkeit hat, sich selbst als ein für sich seiendes Sein zu erleben,[217]) eine selbständige, absolut unabhängige, vernunftbegabte Substanz, ausgestattet mit allen Attributen, die einer Person eignen müssen, ausgerüstet mit Verstand und freiem Willen und den darin wurzelnden Eigenschaften der Weisheit, Macht, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Insofern diese Eigenschaften sowohl im teleologischen und psychologischen, als auch im Gottesbeweis aus der Übernatur, der Gottheit in realster Weise von den Apologeten zugeschrieben und zugleich in den kosmologischen Gedanken-

---

213) „Stimmen aus Maria Laach“ 1913 Heft 10, Miszellen S. 595. Vgl. auch E. Waibel, „Der Pragmatismus“, S. 62.
214) Oct. c. 18: Text s. ob. S. 36.
215) Ap. c. 1: Text s. ob. S. 36.
216) Autol. I c. 4: Text s. ob. S. 36.
217) L. Richter, „Philosophisches in der Gotteslehre des Athenagoras“, S. 36.

gängen als alle Schranken des empirischen Seins in absoluter Weise überragende geschildert werden, so wird Gott allerdings zur „Überperson" gestempelt, aber nicht im pantheistischen Sinn, wohl aber in einer Weise, die von jedem geschöpflichen Personsein verschieden ist.[218])

Näherhin verläuft die Untersuchung über den Persönlichkeitsbegriff Gottes bei den Apologeten in zwei Phasen. Der erste entscheidende Schritt ist der, daß sie den absoluten Weltgrund aus der Welt und aus dem Machtbereich der kausalen Determination herausheben, m. a. W. die Transzendenz Gottes zum ersten Lehrsatz erheben. Der Welt und dem Weltgrund wird je eine besondere Realität zuerkannt, die Welt wird als Spiegelbild der göttlichen Wesensvollkommenheiten erklärt. Mit der größten Entschiedenheit und in direkter Weise wird die Transzendenz Gottes von Minucius Felix vertreten, der „es für eine Entweihung des Heiligsten ansieht, im Staub zu suchen, was man nur in der Höhe finden soll."[219]) In einem kurzen Satz spricht Athenagoras unsere These aus, wenn er sagt: „Wir trennen Gott von der Hyle."[220])

Der zweite Schritt auf dem Weg zur Persönlichkeitserfassung Gottes wird damit gemacht, daß die Welt und das Weltgeschehen auf die frei waltende göttliche Kausalität zurückgeführt wird. Gott ist „die Ursache des Seins für alles andere";[221]) „er gibt allen das zeitliche Dasein"[222])

218) Vgl. hiezu unten § 11 die Darstellung des dreifachen Wegs zur Ergründung der die Persönlichkeit konstituierenden persönlichen Attribute Gottes. — Die Gottesbeweise unserer christlichen Philosophen widerlegen von selbst die Behauptung (W. Windelband a. a. O. S. 194), daß sie an dem Begriff Gottes als geistiger Persönlichkeit nicht aus philosophischer Überlegung, sondern nur infolge Anschlusses an die lebendige Überzeugung der Kirche festhalten.

219) Oct. c. 17: Sacrilegii enim vel maxime instar est, humi quaerere, quod in sublimi debeas invenire.

220) Legat. c. 4: *ἡμῖν δὲ διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεόν.*

221) Dial. c. 3: *αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις, τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεός.*

222) S. ob. S. 36.

und „ruft alles aus dem Nichtsein ins Sein". Indem in den letzten beiden Ausdrücken die Zeitlichkeit der Welt ausgesprochen ist und somit Gott nicht notwendig schaffen mußte, ist die Freiheit des Schöpfers gewahrt. Ein freies Wesen ist aber ohne Intelligenz undenkbar, und ein freies intelligentes Wesen ist eine Persönlichkeit. Im übrigen ergeben sich die den Begriff der Persönlichkeit konstituierenden Attribute der Macht, der Weisheit und der Freiheit aus den von den Apologeten behandelten Gottesbeweisen von selbst. Im besonderen spiegelt der mikrokosmische Beweis die Attribute der Heiligkeit und Gerechtigkeit wieder, die ein persönliches Wesen mit Notwendigkeit voraussetzen; denn nur einem freien, persönlichen Wesen gegenüber gibt es eine Verantwortung. Dieser ethische Gesichtspunkt hat auch den Pluralismus des Seins, mindestens aber den Dualismus von Gott und Mensch zur Voraussetzung. Hiemit aber ist der unpersönliche Gott des Monismus unvereinbar.

Es ist daher nur eine Konsequenz aus der begrifflichen Auffassung des Absoluten als eines persönlichen Wesens, wenn die griechischen Apologeten dem Wort „*θεός*" den persönlichen Artikel (*ὁ, τοῦ, τῷ, τόν*) vorsetzen im Gegensatz zum neutralen, unpersönlichen „*τό*" etwa in Wendungen wie *τὸ ὄν, τὸ θεῖον*. Und wo Justin, wie im Dialog,[223]) in bezug auf Gott das neutrale „*τοῦτο*" oder „*τὸ θεῖον*" verwendete, da gebraucht er daneben sofort auch das persönliche „*ὁ θεός*". Und wenn vielleicht Platon, das philosophische Vorbild Justins, einen mehr oder weniger schemenhaften unpersönlichen Gott kennt,[224]) sein Schüler folgt ihm hierin nicht. Gerade er ist es, der von logischen und ethischen Erwägungen heraus den stoischen Monismus mit

223) Dial. c. 3: *τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δή ἐστιν* **ο** *θεός . . . οὐκ ἔστιν ὀφθαλμοῖς . . . ὁρατὸν* **τὸ** *θεῖον*.

224) W. Flemming, „Zur Beurteilung des Christentums Justins", S. 72.

seinem unpersönlichen Gottesbegriff bekämpft. In seiner Ethik ist die Freiheit des menschlichen Willens und die Verantwortlichkeit des Menschen oberstes Gesetz, diese aber bedingen einen persönlichen Gott, dem gegenüber die Verantwortung besteht. Stände das Handeln unter dem Einfluß des unabänderlichen Fatums, so wären „gut“ und „böse“ identisch, und die Leugnung des Gesetzes vom Widerspruch würde zum Prinzip erhoben. In empirisch-induktiver Weise erweist Justin die Unhaltbarkeit der stoischen Anschauung: „Und wiederum, . . . wenn das Menschengeschlecht nicht das Vermögen hätte, aus freier Wahl das Schändliche zu fliehen und sich für das Gute zu entscheiden, so ist es unschuldig an allem, was es tut. Daß es aber nach freier Wahl sowohl recht als auch verkehrt handelt, dafür führen wir folgenden Beweis: Man sieht ein und denselben Menschen den Übergang zu Entgegengesetztem machen; wenn es ihm vom Schicksal bestimmt wäre, daß er entweder schlecht oder gut ist, so wäre er niemals empfänglich für das Entgegengesetzte, und er änderte sich nicht so oft. Aber es wären auch nicht einmal die einen gut, die anderen schlecht; denn wir müßten sonst erklären, daß das Verhängnis die Ursache des Guten und Bösen sei und sich widerspreche, oder wir müßten jenen früher erwähnten Satz für wahr halten, daß Tugend und Laster nichts seien, sondern nur nach der subjektiven Meinung das eine für gut, das andere für schlecht gehalten werde; das wäre aber, wie die wahre Vernunft zeigt, die größte Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit.“[225]) Justin vergaß auch nicht, auf den

---

225) Ap. I c. 43: *εἰ μὴ προαιρέσει ἐλευθέρᾳ πρὸς τὸ φεύγειν τὰ αἰσχρὰ καὶ αἱρεῖσθαι τὰ καλὰ δύναμιν ἔχει τὸ ἀνθρώπινον γένος, ἀναίτιόν ἐστι τῶν ὁπωσδήποτε πραττομένων. Ἀλλ' ὅτι ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ κατορθοῖ καὶ σφάλλεται, οὕτως ἀποδείκνυμεν. Τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον τῶν ἐναντίων τὴν μετέλευσιν ποιούμενον ὁρῶμεν. Εἰ δὲ εἵμαρτο ἢ φαῦλον ἢ σπουδαῖον εἶναι, οὐκ ἄν ποτε τῶν ἐναντίων δεκτικὸς ἦν καὶ πλειστάκις μετετίθετο· ἀλλ' οὐ δ' οἱ μὲν ἦσαν σπουδαῖοι, οἱ δὲ φαῦλοι, ἐπεὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν (ἀγαθῶν καὶ*

Widerspruch zwischen der stoischen Metaphysik, welche ihrem monistischen Charakter zufolge alle Freiheit und insbesondere die Persönlichkeit des Absoluten leugnet, und der stoischen Ethik hinzuweisen, welche der Freiheit und Verantwortlichkeit, damit aber auch der Persönlichkeit des Absoluten wieder eine Gasse öffnet; denn Verantwortlichkeit gibt es nur einem persönlichen Wesen gegenüber: „Und selbst die stoischen Philosophen", heißt es in der zweiten Apologie, „vertreten in ihrer Ethik entschieden dieselbe Anschauung, woraus sich ergibt, daß sie in ihrer Lehre von den Grundprinzipien und von den übersinnlichen Dingen nicht auf dem rechten Weg sind. Denn wenn sie behaupten, daß das, was menschlicherseits geschieht, nur ein Werk des Verhängnisses sei, oder daß Gott nichts anderes sei, als was sich beständig umwandelt, verändert und in dieselben Bestandteile wieder auflöst, dann wird es offenkundig sein, daß sie nur von vergänglichen Dingen eine Vorstellung gewonnen haben, daß ihre Gottheit selbst sowohl in ihren Teilen als auch im ganzen mit aller Schlechtigkeit behaftet ist; sie müßten denn lehren, daß Tugend und Laster überhaupt nichts sind, was freilich gegen alles Denken wäre."[226]) Die ethischen Prinzipien führen also zur Überwindung des die Unpersönlichkeit Gottes zum Prinzip erhebenden Monismus und damit zur dualistischen Weltauffassung, welche neben der Existenz endlicher Persön-

---

in den meisten Codices, s. Anm. 10 S. 120) *φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσιν ἀποφαινόμεθα, ἢ ἐκεῖνο τὸ προειρημένον δόξαι ἀληθὲς εἶναι, ὅτι οὐδέν ἐστιν ἀρετὴ οὐδὲ κακία, ἀλλὰ δόξῃ μόνον ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ νομίζεται· ἥπερ, ὡς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος, μεγίστη ἀσεβεία καὶ ἀδικία ἐστιν.*

226) Ap. II c. 7: *Καὶ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγῳ τὰ αὐτὰ τιμῶσι καρτερῶς, ὡς δηλοῦσθαι ἐντῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ οὐκ εὐοδοῦν αὐτούς. Εἴτε γὰρ καθ' εἱμαρμένην φήσουσι τὰ γινόμενα πρὸς ἀνθρώπων γίνεσθαι, ἢ μηδὲν εἶναι θεὸν παρὰ τρεπόμενα καὶ ἀλλοιούμενα καὶ ἀναλυόμενα εἰς τὰ αὐτὰ ἀεί, φθαρτῶν μόνων φανήσονται κατάληψιν ἐσχηκέναι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν διά τε τῶν μερῶν καὶ διὰ τοῦ ὅλου ἐν πάσῃ κακίᾳ γινόμενον ἢ μηδὲν εἶναι κακίαν μηδ' ἀρετήν· ὅπερ καὶ παρὰ πᾶσαν σώφρονα ἔννοιαν . . . ἐστι.*

lichkeiten diejenige einer göttlichen Persönlichkeit kennt. Bei einer trotz alledem festgehaltenen monistischen Metaphysik erschiene wieder, einem Medusenhaupt gleich, die unsinnige Leugnung des Gesetzes vom Widerspruch auf dem Plan.

Derlei Erwägungen bestimmten auch Aristides, gegen die monistische Metaphysik Front zu machen. Das „eine Wesen" würde ja sonst mit sich selbst in Widerspruch kommen: „Die Dichter und Philosophen bringen auf und behaupten, daß die Natur aller ihrer Götter eine sei . . . Wenn die Natur der Götter eine ist, so schickt es sich nicht, daß ein Gott den andern verfolgt und mordet und ihm Übles tut."[227])

Die Welt wird von den Apologeten als freie Tat Gottes gefaßt, die monistische Auffassung der Welt als einer notwendigen (physischen oder logischen) Wesensentfaltung des Absoluten wird verpönt. Die Transzendenz und Persönlichkeit Gottes ist für sie nicht nur ein theologisches, sondern auch ein philosophisches Dogma. Ihre Auffassung von Gott als einem persönlichen Wesen zeigt sich kaum irgendwo so klar als da, wo sie Gott in den Gang des Weltgeschehens durch Wunder und Weissagungen, diesen hervorragenden Kennzeichen von Freiheit, Macht und Weisheit, eingreifen lassen.

Freilich wird das Problem des Übels im Theismus ein schwierigeres. Die Apologeten lassen sich aber durch die Einwände, wie sich mit dem Begriff Gottes als eines persönlichen Wesens die Weltübel vereinigen lassen, in ihrer Anschauung durchaus nicht irre machen: ihre Theodizee sucht und findet eine genügende Lösung.

---

227) Ap. R. c. XIII$_5$: *οἱ δὲ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι παρεισάγοντες μίαν φύσιν εἶναι τῶν θεῶν αὐτῶν . . . εἰ γὰρ μία φσύις τῶν θεῶν ὑπῆρχεν, οὐκ ὤφειλεν θεὸς θεὸν διώκειν οὔτε σφάζειν οὔτε κακοποιεῖν.*

§ 8.

Der monotheistische Charakter des Gottesbegriffs.

Der monistische Welterklärungsversuch widerspricht allen logischen und ethischen Prinzipien; man müßte denn gerade die Leugnung des Gesetzes vom Widerspruch zum beherrschenden Prinzip erheben, gut und böse als identisch erklären, relative und absolute Eigenschaften als in einem Wesen vereinigt auffinden wollen. Die Unmöglichkeit einer jeden wissenschaftlichen Forschung liegt beim Monismus auf der Hand. In der Erkenntnis der Einheitlichkeit der Welt stimmen freilich die Apologeten mit ihm überein, ihre teleologischen Exkurse beweisen es. Aber sie hüten sich, von der harmonischen Einheitlichkeit des Seins auf die substantiale Einheit desselben, also auf den substantialen Monismus zu schließen. Das monistische Einheitsstreben berücksichtigt in keiner Weise die dem wissenschaftlichen Einheitsdrang gezogenen Grenzen. Er muß subjektive Schranken anerkennen: die Ethik lehrt das Vorhandensein von Gegensätzen, die zu überwinden sind, was mindestens einen Dualismus voraussetzt. Dieses Moment bringt Justin mit besonderer Entschiedenheit zur Geltung. Hinsichtlich der objektiven Schranken ist auf die ganze Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der empirischen Welt zu verweisen; insbesondere macht Athenagoras aus Anlaß seines eudämonologischen Gottesbeweises auf den fundamentalen Unterschied zwischen dem geistigen und körperlichen Sein aufmerksam. Diese Vielheit wird von den Apologeten nicht

etwa im Sinn des Phänomenalismus nur als eine phänomenale, empirische, sondern auch als metaphysische behandelt. Der Monismus als metaphysisches Prinzip wird daher verworfen, als methodologisches Postulat aber in dem Sinn anerkannt, daß die gesamte empirische Wirklichkeit von einem einheitlichen Prinzip, von einer einheitlichen Ursache aus zu begreifen gesucht wird. Die Apologeten sind Vertreter des kausativen Monismus. Der kausative Monismus aber wird zum Monotheismus. Die monotheistische Weltauffassung bildet den Mittelweg zwischen der pantheistischen und polytheistischen. Auch der Polytheismus drohte im christlichen Altertum wieder gefährlich zu werden, da die stoische Metaphysik die polytheistischen Volksvorstellungen in ein wissenschaftliches Gewand zu kleiden suchte. „Ihre Pneumalehre bot ihnen den willkommenen Anlaß: die göttliche Weltkraft *(πνεῦμα)* mußte offenbar noch mächtigere Teilerscheinungen als die menschliche Einzelseele gestaltet haben; neben die e i n e, ungewordene und unvergängliche Gottheit, welche sie meist als Zeus bezeichneten, trat die große Anzahl gewordener Götter. Zu diesen rechneten die Stoiker in erster Linie die Gestirne, in in denen sie höhere Intelligenzen verehrten.“[228]) Unsere christlichen Philosophen befanden sich also auch nach dieser Seite hin in Kampfesstellung. Dabei ist ihre kräftige Betonung des Monotheismus auch von aktuellem Interesse, insofern als der Polytheismus im modernen Pragmatismus von William James sein Haupt wieder zu erheben droht. Im löblichen Bestreben, den Monismus zu überwinden, „lauert statt dessen im Hintergrund seines Systems eine neue Form von Polytheismus“; denn Gott findet die Übel in der Welt vor, also ist er nicht Schöpfer, sondern andere Dinge sind ohne ihn geworden, wie W. James denn auch

228) W. Windelband, a. a. O. S. 153.

in seinem Werk „Pluralism“ wirklich eine Mehrheit von unerschaffenen, also absoluten Wesen annimmt.[229])

Der monotheistische Gottesbegriff der Apologeten ruht auf historischer und spekulativer Grundlage bei entschiedener Betonung des historischen Moments oder des Auktoritätsbeweises, wie er der Geistesrichtung jener Zeit überhaupt beliebte.[230]) Dieser Beweis gründet sich auf die übereinstimmenden Aussagen der Dichter und Philosophen der Vorzeit und auf die allgemein im Volk eingewurzelten unwillkürlichen, monotheistisch klingenden Ausrufe. Trotz aller polytheistischen Neigungen dringt beim Volk besonders zur Zeit der Not die sozusagen latent gewesene monotheistische Weltanschauung unwillkürlich an die Oberfläche. Minucius Felix weist auf diese Erscheinung in seinem Dialog hin mit den Worten: „Ich horche auf das gewöhnliche Volk: wenn es seine Hände zum Himmel emporhebt, sagt es nichts anderes als Gott und Gott ist groß und Gott ist wahrhaftig und so Gott will. Ist das die natürliche Ausdrucksweise des Volkes oder das Gebet eines gläubigen Christen?“[231]) Nicht pluralistisch drückt sich das Volk in bestimmten Lagen über die Gottheit aus, sondern es redet im Singular. So ist es nicht etwa die Sprache des christlichen Volkes, sondern die des Naturmenschen, der selbst unter den ungünstigsten Verhältnissen sich monotheistischer Redensarten bedient: „Obwohl sie (die Seele) durch den Kerker des Leibes beengt ist, obwohl von verkehrter Erziehung eingeschränkt,“ heißt es bei Tertullian, „obwohl von Lüsten und Begierden entkräftet, obwohl falschen Göttern unterworfen, so spricht sie

---

229) „Stimmen aus Maria Laach“, 1913, Heft 10, Miszellen S. 595 ff.

230) G. Schmitt, „Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte, S. 76 ff.

231) Oct. c. 18: Audio vulgus: cum manus ad caelum tendunt, nihil aliud quam „deum“ dicunt et „deus magnus est“ et „deus verus est“ et „sic deus dederit“. Vulgus iste naturalis sermo est an Christiani confitentis?

doch ... nur von einem Gott mit diesem Ausdruck allein, weil er im eigentlichen Sinn der wahre ist, darum ist er auch nur einer. Der große und gute Gott oder was Gott geben möge ist die allgemeine Redewendung. Auch als Richter bezeugt es ihn: „Gott sieht es“ und „ich empfehle es Gott“ und „Gott wird mir vergelten“. O Zeugnis der von Natur christlichen Seele!“[232]) In dieser Anschauung, daß die monotheistische Denkweise nicht bloß etwas spezifisch Christliches, sondern etwas spezifisch Menschliches, der natürlichen, unverfälschten Seele unwillkürlich Entspringendes sei, trifft Clemens von Alexandrien mit Tertullian und Minucius Felix zusammen, wenn er von einem „Tropfen“ göttlicher Vernunft spricht (*ἀπόῤῥοια ϑεϊκή*), der dem Menschen eingeträufelt ist und vermöge dessen er sich zum unwillkürlichen Bekenntnis des einen Gottes gedrängt sieht.[233])

Die unreflektierte Denkweise des gemeinen Volkes wird dann von denen, „welche sich mit dem Denken beschäftigen,“ das ist von den Dichtern und Philosophen zum klaren und bewußten Ausdruck gebracht. „Ich höre“, so teilt Minucius Felix als Resultat seines Studiums der heidnischen Dichter mit, „auch die Dichter einen Vater der Götter und Menschen preisen.“[234]) Und dieselbe monotheistische Auffassung teilen mit ihnen, fährt unser Autor fort, die Philosophen wie Thales, Anaximander, Pythagoras,

---

232) Apol. c. 17: Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata . . . deum nominat, hoc solo nomine, quia proprie verus hic unus. Deus magnus, deus bonus, et quod deus dederit, omnium vox est (so der Cod. Fuldensis; die andern Codices haben: hoc solo quia proprie verus hic unus deus bonus et magnus, Judicem quoque contestatur illum: Deus videt et deo commendo et deus mihi reddet. O testimonium animae naturaliter christianae!

233) Text s. ob. S. 13.

234) Oct. c. 19: Audio poetas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes.

Demokrit, Platon und Aristoteles. Im Grund genommen kennen sie nur e i n Weltprinzip: Du wirst finden, daß sie zwar in der Ausdrucksweise verschieden sind, aber im Grund sich in dieser e i n e n Lehre zusammenfinden und übereinstimmen,“[235]) nämlich daß die Welt auf e i n Prinzip zurückzuführen sei. Am Schluß der einschlägigen Ausführung gibt der Verfasser des Octavius das Endergebnis mit den zusammenfassenden Worten: „Ich habe nun die Ansicht fast aller Philosophen von größerer Bedeutung vorgetragen und gezeigt, daß sie trotz mannigfaltigster Benennung doch nur e i n e n Gott gekannt haben.“[236]) Das heidnische Altertum wird durch die Ansichten ihrer eigenen Philosophen widerlegt, denen „die Auktorität des Alters und der Vernunft zur Seite steht“.[237]) Der Monotheismus entspricht nicht nur dem logischen Bedürfnis, es kommt ihm auch das historische Prius zu; der Polytheismus ist eben Entartung. Trotz aller polytheistischen Einkreisung und Umgebung müssen die Dichter und Philosophen der Vernunft ihr Recht geben und sich zu e i n e m Weltprinzip bekennen. Dieses historische Motiv führt auch Athenagoras für den Monotheismus ins Feld, wenn er schreibt: „Fast alle, die auf die Weltprinzipien zu sprechen kommen, sind selbst gegen ihren Willen darüber einig, daß die Gottheit nur e i n e ist.“[238])

Neben dieser historischen Betrachtungsweise versuchen sich die beiden genannten Autoren und mit ihnen Tertullian

---

235) Oct. c. 19: Deprehendes eos, etsi sermoniis variis, ipsis tamen rebus in hanc unam coire et conspirare sententiam.

236) Oct. c. 20: Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus illustrior gloria est, deum unum multis licet designasse nominibus.

237) Oct. c. 20: nos non debet antiquitas imperitorum . . . ad errorem capere . . . cum philosophorum suorum sententiis refellatur, quibus et rationis et vetustatis adsistit auctoritas.

238) Legat. c. 7: *Ὅταν οὖν τὸ μὲν εἶναι ἕν τὸ θεῖον ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, κἂν μὴ θέλωσι, τοῖς πᾶσι συμφωνῆναι ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῶν ὅλων παραγινομένοις.*

auch in einer spekulativen Begründung der monotheistischen Weltanschauung: Athenagoras handhabt das topologische Argument, während Minucius Felix und Tertullian sich auf das teleologisch-providentielle Moment stützen.

Athenagoras, der als erster unter den christlichen Literaten den Monotheismus auf wissenschaftlicher Grundlage zu erweisen sucht, stellt folgende Erwägung an, um das Unvernünftige und somit auch Unwahre des Polytheismus klarzulegen: „Gäbe es von Ewigkeit her zwei oder mehrere Götter, so befänden sie sich entweder in ein und demselben Wesen (Ort?) oder jeder von ihnen wäre für sich. Nun aber können sie nicht in ein und demselben Wesen sein; denn wenn sie Götter sind, sind sie nicht zusammenstimmend, sondern weil ungeworden, widersprechend..., da sie weder von einem anderen Wesen noch im Hinblick auf ein anderes Wesen gemacht sind . . . Ist aber jeder der Götter für sich und ist der, welcher die Welt erschaffen hat, über den gewordenen Dingen, über dem, was er geschaffen hat und geordnet, wo soll dann der andere Gott sein oder die sonst noch übrigen? . . . Der andere befände sich weder in der Welt, da diese einem andern Gott gehört, noch um die Welt, da über der Welt sich der Gott befindet, der die Welt geschaffen hat. Wenn er aber weder in der Welt ist noch um die Welt (denn ringsum wird alles von diesem eingeschlossen), wo ist er dann? Etwa über der Welt und ihrem Gott und um eine andere? Aber wenn er in einer anderen Welt ist und um eine andere, so ist er nicht um uns (er hat dann gar keine Herrschaft über die Welt) und hat auch keine große Macht (denn er ist an einem durch Grenzen eingeschränkten Ort).“ [239]) Vom Standpunkt der Unermeßlichkeit

239) Legat. c. 8: *εἰ δὲ δύο ἐξ ἀρχῆς ἢ πλείους ἦσαν θεοί, ἤτοι ἐν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ ἦσαν ἢ ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν. ἐν μὲν οὖν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ εἶναι οὐκ ἠδύναντο· οὐ γὰρ εἰ θεοί, ὅμοιοι, ἀλλ᾽ ὅτι ἀγένητοι, οὐχ ὅμοιοι . . . οὔτε ἀπό τινος οὔτε πρός τινα γινόμενοι . . . εἰ δὲ ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν, ὄντος τοῦ τὸν κόσμον πεποιηκότος ἀνωτέρω τῶν γεγονότων καὶ ὑπὲρ ἃ ἐποίησέ τις καὶ ἐκόσ-*

Gottes aus widersetzt sich hier Athenagoras der polytheistischen Weltanschauung. Zum selben Resultat gelangt auch Minucius Felix, ebenfalls im Hinblick auf die Absolutheit Gottes, die in seinem Wesen gelegen ist, nur daß er die Sache von einer anderen Seite her anfaßt. Er verweist auf das unter Bienen und Herden und Menschen herrschende monarchische Prinzip. Die Teilung der Weltherrschaft unter mehrere Götter wäre mit dem Begriff Gottes als eines absoluten Wesens unvereinbar, die himmlischen Verhältnisse würden sonst hinter den irdischen zurückstehen: „Eine Königin haben die Bienen, einen Führer die Herden, einen Leitstier die Zugtiere. Du glaubst, daß im Himmel die höchste Macht geteilt und die Gewalt jener wahren göttlichen Macht zerteilt ist?“ [240]) Ein polytheistisches Regiment würde ebensowenig wie ein oligarchisches auf Erden Ordnung schaffen können. Da aber das Weltall vom Prinzip der Teleologie getragen ist, so muß es auch monarchisch beherrscht sein: „Klarzustellen (ob einer oder mehrere über die Welt herrschen) ist nicht schwer, man darf nur die irdischen Reiche überdenken, welche jedenfalls ihr Muster im Himmel haben. Wann hat je die Teilung einer Herrschaft mit Vertrauen begonnen und ohne Blut geendet?“ [241]) Die geschichtliche Erfahrung gibt unserm Autor eine verneinende Antwort. Noch weniger könnte Ord-

---

μησεν, ποῦ ὁ ἕτερος ἢ οἱ λοιποί; . . . οὔτε γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν, ὅτε ἑτέρου ἐστίν· οὔτε περὶ τὸν κόσμον, ὑπὲρ γὰρ τοῦτον ὁ τοῦ κόσμου ποιητὴς θεός· εἰ δὲ μήτε ἐν τῷ κόσμῳ ἐστιν μήτε περὶ τὸν κόσμον [τὸ γὰρ περὶ αὐτὸν πᾶν ὑπὸ τούτου κατέχεται], ποῦ ἐστιν; ἀνωτέρου τοῦ κόσμου καὶ τοῦ θεοῦ, ἐν ἑτέρῳ τόπῳ καὶ περὶ ἕτερον; ἀλλ' εἰ μέν ἐστιν ἐν ἑτέρῳ καὶ περὶ ἕτερον, οὔτε περὶ ἡμᾶς ἐστιν ἔτι (οὐ δὲ γὰρ κόσμου κρατεῖ), οὔτε αὐτοὺς δυνάμει μέγας ἐστίν (ἐν γὰρ περωρισμένῳ τόπῳ ἐστίν.)

240) Oct. c. 18: Rex unus apibus, dux unus ingregibus, in armentis unus rector. Tu in coelo summam potestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini inperii totam majestatem?

241) Oct. c. 18: Quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de coelo. Quando unquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore discessit?

nung in der Welt bestehen, wenn so mächtige Wesen, wie die Götter, einander gegenüberstünden.

Diese Beweisgänge für die Einigkeit Gottes berühren sich in einem Punkt, dem der Absolutheit Gottes, einem Begriff, mit dem die Einzigkeit von selbst gegeben ist. Vom Begriff der absoluten Vollkommenheit ausgehend, begründet auch Tertullian den Monotheismus, Gott bedürfe nicht der Hilfe von anderen Göttern zur Weltregierung; das Hineintragen eines relativen Momentes in den Gottesbegriff vertrage sich nicht mit ihm: „Es ist (Gottes) unwürdig, daß er jemandes Hilfe bedürfe.“[242])

Die Apologeten stehen also beim Erweis unserer These auf einem sichern, unangreifbaren Boden, da die Absolutheit Gottes jede Relativität in jeder Form ausschließt. Dieser Standpunkt kommt auch da zur Geltung, wo in feiner Ironie das Lächerliche und Widersinnige des Polytheismus in seiner krassesten Form gegeißelt wird. Clemens von Alexandrien treibt Spott mit den Götzenbildern, „auf welchen die Vögel ihren Kot zurücklassen“ und „welche von den Naturgewalten zerstört werden“. Ja, „viel richtiger“, so spottet Minucius Felix, „beurteilen die stummen Tiere eure Götter infolge ihres natürlichen Instinktes. Die Mäuse, Schwalben, Geier wissen wohl, daß jene keine Empfindung haben. Sie nagen daran, treten sie mit Füßen, setzen sich drauf, und wenn ihr sie nicht verjagt, nisten sie sogar im Mund eures Gottes . . . Ihr müßt sie abwischen . . . und habt Angst vor ihnen, während ihr sie doch fertigt und schützt.“[243])

---

242) Apol. c. 11: Indignum est, ut alicuius opera (deus) indigeret.

243) Oct. c. 24: Quanto vero de diis vestris animalia muta naturaliter indicant! Mures hirundines milvi non sentire eos sciunt: rodunt, inculcant, insident ac, nisi abigatis, in ipso dei vestri ore nidificant . . . Vos tergetis . . . et illos, quos facitis, protegetis et timetis.

Endlich tut die ganze Entstehungsgeschichte des Polytheismus dessen innere Hohlheit und Unwahrheit dar. Den tiefsten Grund desselben finden Clemens von Alexandrien und Aristides in der Unsittlichkeit. „Gedanken, welche in die Irre gingen und abseits vom Rechten verderbt waren, zogen den himmlisch entsprossenen Menschen von dem himmlischen Leben ab und steckten ihn auf die Erde, indem sie ihn dazu verführten, irdischen Gebilden nachzuhängen. Die einen nämlich bewunderten und vergötterten die Gestirne, welche sie von ihrem Laufen *θεούς* (Götter) hießen, und beteten die Sonne an, wie die Inder, und den Mond, wie die Phrygier; die andern aber haben, da sie die veredelten Früchte der Erdgewächse genossen, das Getreide Deo genannt, wie die Athener, den Weinstock Dionysos, wie die Thebaner. Andere machen, auf die Wechselfälle der Schlechtigkeit schauend, die Widervergeltung zu Göttern und beten das Mißgeschick an; daher haben die Dichter für die Bühne die Erinnyen und Eumeniden, die Verfolger der Blutschuld und Rache- und Quälgeister, erdichtet. Von den Philosophen aber haben dann etliche, und zwar nach den Dichtern die Gestalten der in euch befindlichen Seelenstimmungen zu Göttern erhoben, die Furcht und die Liebe, die Freude und die Hoffnung, wie ohne weiteres auch der alte Epimenides in Athen Altäre des Frevelmutes und der Schamlosigkeit errichtet hat. Andere machen auch durch die Tatsachen angeregt für die Menschen Götter und stellen sie in körperlicher Form dar: eine Dike (Gerechtigkeit), Klothe, Lachesis, Atropos (Parzen), Heimarmene (Fatum, Geschick), Auxo und Thallo, die attischen Gottheiten. Die sechste Weise des Trugs ist die erzählende, Götter schaffende, der zufolge man zwölf Götter zählt, über welche auch Hesiod seine Theogonie singt, und von denen Homer Göttergeschichten schreibt. Als letzte bleibt übrig . . . jene, welche durch das von Gott auf die Menschen herabkom-

mende Wohltun angeregt wird. Denn weil sie den Wohltaten spendenden Gott nicht kennen, haben sie etliche Heilbringer erdichtet — die Dioskuren, den Übelabwender Herkules und den Arzt Asklepius. Das sind nun wohl die schlüpfrigen und schädlichen Abwege von der Wahrheit, welche den Menschen vom Himmel herabziehen und in den Abgrund stürzen."[244])

Noch klarer beleuchtet der Alexandriner das unethische Motiv des Polytheismus mit den Worten: „Ihr glaubet wohl den Götzen, weil ihr deren Unlauterkeit nachahmt, aber ihr glaubet nicht an Gott, weil ihr die Nüchternheit nicht üben möget."[245]) Auch Aristides erkennt in der schlimmen Verfassung des Willens den Grund der Entstehung der Vielgötterei: „Dadurch daß sie (die Heiden) nicht nach dem

---

244) Protr. c. 2: *ἔννοιαι δὲ ἡμαρτημέναι καὶ παρηγμέναι τῆς εὐθείας, ὀλέθριαι ὡς ἀληθῶς, τὸ οὐράνιον φυτόν, τὸν ἄνθρωπον, οὐρανίου ἐξέτρεψαν διαίτης καὶ ἐξετάννυσαν ἐπὶ γῆς, γηΐνοις προσανέχειν ἀναπείσασαι πλάσμασιν· οἳ μὲν γὰρ εὐθέως ἀμφὶ τὴν οὐρανοῦ θέαν ἀπατώμενοι καὶ ὄψει μόνῃ πεπιστευκότες τῶν ἀστέρων τὰς κινήσεις ἐπιθεώμενοι ἐθαύμασάν τε καὶ ἐξεθείασαν, θεοὺς ἐκ τοῦ θεῖν ὀνομάσαντες τοὺς ἀστέρας, καὶ προσεκύνησαν ἥλιον, ὡς Ἰνδοί, καὶ σελήνην, ὡς Φρύγες· οἳ δὲ τῶν ἐκ γῆς φυομένων τοὺς ἡμέρους δρεπόμενοι καρποὺς Δηὼ τὸν σῖτον, ὡς Ἀθηναῖοι, καὶ Διόνυσον τὴν ἄμπελον, ὡς Θηβαῖοι, προσηγόρευσαν. ἄλλοι τὰς ἀμοιβὰς τῆς κακίας ἐπισκοπήσαντες θεοποιοῦσι τὰς ἀντιδόσεις προσκυνοῦντες καὶ τὰς συμφοράς. ἐντεῦθεν τὰς Ἐρινύας καὶ τὰς Εὐμενίδας Παλαμναίους τε καὶ Προστροπαίους, ἔτι δὲ Ἀλάστορας ἀναπεπλάκασιν οἱ ἀμφὶ τὴν σκηνὴν ποιηταί. φιλοσόφων δὲ ἤδη τινες καὶ αὐτοὶ μετὰ τοὺς ποιητικοὺς τῶν ἐν ὑμῖν παθῶν ἀνειδωλοποιοῦσι τύπους τὸν Φόβον καὶ τὸν Ἔρωτα καὶ τὴν Χαρὰν καὶ τὴν Ἐλπίδα, ὥσπερ ἀμέλει καὶ Ἐπιμενίδης ὁ παλαιὸς Ὕβρεως καὶ Ἀναιδείας Ἀθήνησιν ἀναστήσας βωμούς· οἳ δὲ ἐξ αὐτῶν ὁρμώμενοι τῶν πραγμάτων ἐκθεοῦνται τοῖς ἀνθρώποις καὶ σωματικῶς ἀναπλάττονται Δίκη τις καὶ Κλωθὼ καὶ Λάχεσις καὶ Ἄτροπος καὶ Εἱμαρμένη, Αὐξώ τε καὶ Θαλλώ, αἱ Ἀττικαί. ἕκτος ἐστὶν εἰσηγητικὸς τρόπος ἀπάτης θεῶν περιποιητικός, καθ' ὃν ἀριθμοῦσι θεοὺς τοὺς δώδεκα· ὧν καὶ θεογονίαν Ἡσίοδος ᾄδει τὴν αὐτοῦ, καὶ ὅσα θεολογεῖ Ὅμηρος. τελευταῖος δὲ ὑπολείπεται (ἑπτὰ γὰρ οἱ ἅπαντες οὗτοι τρόποι) ὁ ἀπὸ τῆς θείας εὐεργεσίας τῆς εἰς τοὺς ἀνθρώπους καταγινομένης ὁρμώμενος. τὸν γὰρ εὐεργετοῦντα μὴ συνιέντες θεὸν ἀνέπλασάν τινας σωτῆρας Διοσκούρους καὶ Ἡρακλέα ἀλεξίκακον καὶ Ἀσκληπιὸν ἰατρόν. αὗται μὲν αἱ ὀλισθηραί τε καὶ ἐπιβαβλεῖς παρεκβάσεις τῆς ἀληθείας, καθέλκουσαι οὐρανόθεν τὸν ἄνθρωπον καὶ εἰς βάραθρον περιτρέπουσαι.*

245) Protr. c. 4: *πιστεύετε μὲν τοῖς ἰδώλοις ζηλοῦντες αὐτῶν τὴν ἀκρασίαν, ἀπιστεῖτε δὲ τῷ θεῷ σωφροσύνην μὴ φέροντες.*

wahren Gott forschten, irrten sie von der Wahrheit ab und gingen der Lust ihres Sinnes nach, indem sie auflösliche Elemente und tote Bildsäulen verehrten.“[246])

Daneben freilich kommt auch der Betrug der Dämonen in Betracht, die sich den Schein der Gottheit zu geben verstanden: „Was soll ich von den (übrigen) Schlichen und Fähigkeiten der betrügerischen Geisterschar reden...? Was alles Ursache ist, daß die Steine für Götter gehalten wurden und der wahre Gott nicht gesucht wurde.“[247]) So Tertullian.

Die ganze Entstehungsgeschichte des Polytheismus, soweit sie dem historischen Denken der Apologeten klar lag, spricht gegen die Wahrheit desselben. Die weite geographische Verbreitung könnte allerdings oberflächliche Köpfe gefangen nehmen. Zur Entkräftung dieses oder eines ähnlichen Einwandes gibt Minucius Felix einen psychologischen Erklärungsgrund für die weite Ausdehnung des Götterglaubens an; er findet ihn „im gedankenlosen Nachäffen der Vorfahren“ und in „der Menge der Irrenden“,[248]) welche eine förmliche Massensuggestion ausübt.

---

246) Ap. c. 7: *Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ βάρβαροι ὀπίσω τῶν ἐπιθυμημάτων αὐτῶν· σέβονται γὰρ τὰ φθαρτὰ ϛτοιχεῖα καὶ τὰ νεκρὰ ἀγάλματα.*

247) Apol. c. 10: Quid ergo de ceteris ingeniis vel etiam viribus fallaciae spiritalis disseram ...? ut numina lapides crederentur, ut deus verus non quaereretur.

248) Oct. c. 24: Inconsulte gestiunt parentibus oboedire ... defensio communis furoris est furentium multitudo.

§ 9.

Die Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von der ethischen Verfassung des Menschen.

Trotz aller Bemühungen, eine rein philosophische Gotteserkenntnis zu begründen, versäumen die Apologeten nicht, an den guten Willen ihrer Gegner zu appellieren in der richtigen Voraussetzung, daß die Annahme der Wahrheit oft mehr eine Sache des Willens als der Vernunft ist. Es blieb ihnen nicht verborgen, daß die enge Verbindung der intellektuellen und ethischen Kräfte in der *einen* Seele notwendig eine gegenseitige Beeinflussung mit sich bringen muß, daß eine gute ethische Verfassung der Wahrheit die Bahn ebnet, daß aber auch umgekehrt eine schlechte ethische Beschaffenheit des Menschen die Wahrheitserkenntnis trübt und zurückhält. Es ist auch psychologisch begreiflich, daß sich dieses Verhältnis am meisten offenbart, wenn es sich um die Erkenntnis des höchsten Wesens handelt, das dem Menschen nicht nur als Quelle alles Seins, sondern auch als Urgrund der tiefsten sittlichen Forderung gegenübertritt.

Schon im vorigen Paragraphen wurde der Anteil, den die mangelnde ethische Gesinnung an der polytheistischen Verirrung hat, gekennzeichnet. Aristides vervollständigt seine Anschauung darüber, wenn er erklärt: „Die Völker gehen irre, indem sie sich vor die Elemente hinwälzen, *will* ja ihr Geistesblick nicht darüber hinwegsehen. Sie tasten wie im Dunkeln, da sie die Wahrheit nicht erkennen

wollen.“ [249]) Das „*μὴ βούλεσθαι γνῶναι τὴν ἀλήθειαν*“, das „Nichtwollen“ ist der Riegel der besseren Erkenntnis. Den hemmenden Einfluß auf die Gotteserkenntnis durch verschiedene unethische Faktoren (des Leibes mit seinen Lüsten, der verkehrten Erziehung) deutet Tertullian schon da an, wo er sich zum Erweis des Monotheismus auf die monotheistischen Redewendungen beruft, die dem Volk sich unwillkürlich aufdrängen, „trotzdem die Seele durch den Kerker des Leibes beengt ist, trotzdem sie von verkehrter Erziehung eingeschränkt ist, trotzdem sie von Lüsten und Begierden entkräftet ist.“ [250]) Intellektuelle Irrungen — das lehrt auch Athenagoras — „widerfahren am meisten einer solchen Seele, die vom Weltgeist annimmt, die gleichsam nur Fleisch und Blut ist“. [251]) Je mehr der Geist von den sinnlichen Fesseln sich losmacht, um so sicherer schwebt er in den Höhen der Gotteserkenntnis; je mehr er in sie verstrickt ist, um so mehr verdunkelt sich dieselbe. Damit stimmt auch die Justinsche Theologie überein. Sein Dialog gibt auf die Frage: „Nicht also . . . wegen der Verwandtschaft mit Gott und nicht weil er Verstand ist, sieht er (d. i. der Mensch) Gott, sondern weil er mäßig und gerecht ist?“ die Antwort: „Ja, und weil er das hat, womit man Gott erkennt (d. i. den Verstand).“ [252]) Justin berührt unsern Fragepunkt indes schon leise da, wo er nach Erwähnung der die Existenz des wahren Gottes erweisenden Prophezeiungen erklärt: „Die angeführten (Prophezeiungen) rei-

---

249) Ap. c. 16: *Τὰ δὲ . . . ἔθνη πλανῶνται καὶ πλανῶσιν ἑαυτούς, (R) κιλινδούμενοι ἔμπροσθεν τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, ὧν ἡ ὄψις τῆς ψυχῆς αὐτῶν οὐχ ὑπερέχει καὶ ψηλφῶντες ὡς ἐν σκότει διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι γνῶναι τὴν ἀλήθειαν.*

250) Apol. c. 17 s. ob. S. 99.

251) Legat. c. 27: *πάσχει δὲ τοῦτο ψυχὴ μάλιστα τοῦ ὑλικοῦ προσλαβοῦσα . . . ὡς μόνον αἷμα καὶ σαρξ . . . γινομένη.*

252) Dial. c. 4: *Οὐκ ἄρα, ἔφη, διὰ τὸ συγγενὲς ὁρᾷ τὸν θεόν, οὐδ᾽ ὅτι νοῦς ἐστιν, ἀλλ᾽ ὅτι σώφρων καὶ δίκαιος; Ναί, ἔφην, καὶ διὰ τὸ ἔχειν ᾧ νοεῖ τὸν θεόν.*

chen aus zur Belehrung für diejenigen, welche Ohren zum Hören und zum Verstehen haben."[253]) Noch deutlicher in positiver und negativer Form am Schluß desselben Kapitels mit den Worten: „So viele augenscheinliche Belege können denen, welche die Wahrheit lieben, nicht falscher Ehre nachjagen, noch von Leidenschaften beherrscht sind, Überzeugung und Glauben beibringen."[254]) Positiv ist es mithin die Liebe zur Wahrheit und der Wille, sein Herz der Wahrheit öffnen zu wollen, und negativ ist es die Flucht vor der Leidenschaft, besonders auch der Ehrsucht, was beides nicht nur für die Glaubensüberzeugung (*πίστις*), sondern auch für die vernünftige Überzeugung (*πειθώ*) mitbestimmende Bedeutung hat. Den entschiedenen „Willen zur Wahrheit" als Faktor im Erkenntnisleben verlangt auch Tertullian, wenn er zunächst mit Bezug auf die Aussprüche der Propheten erklärt: „Wer sie hört, wird Gott finden; wer sich bemüht, in sie einzudringen, wird gezwungen, auch zu glauben."[255]) Ebenso setzt der Verfasser des Diognetbriefes zur Erlangung einer richtigen Gotteserkenntnis entsprechende ethische Eigenschaften voraus. An die Aufforderung, ein Nachahmer der Liebe Gottes zu sein, knüpft er nämlich die Schlußfolgerung: „So wirst du auf Erden lebend schauen, daß ein Gott im Himmel waltet."[256]) Im 12. Kapitel des Diognetbriefes wird noch der kurze programmatische Satz als allgemein geltende erkenntnistheoretische Maxime aufgestellt: „Weder gibt es

---

253) Ap. I c. 53: *πολλὰς μὲν οὖν καὶ ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν παυσάμεθα αὐτάρκεις καὶ ταύτας εἰς πεισμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικὰ καὶ νοερὰ ὦτα ἔχουσιν.*

254) Ap. I c. 53: *Τὰ τοσαῦτα γοῦν ὁρώμενα πειθὼ καὶ πίστιν τοῖς ἀληθὲς ἀσπαζομένοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται.*

255) Apol. c. 18: Qui audierit, inveniet deum; qui etiam studuerit intellegere, cogetur et credere.

256) Diogn. c. 10: *Τότε θεάσῃ τυγχάνων ἐπὶ γῆς, ὅτι θεὸς ἐν οὐρανοῖς πολιτεύεται.*

Leben ohne Erkenntnis, noch sichere Erkenntnis ohne wahres Leben.“[257]) Wenn diese These allgemeine Bedeutung hat, so gilt sie gewiß in erster Linie für das wichtigste und tiefste Erkenntnisproblem: Gott.

Keiner der Apologeten aber betont die Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von der ethischen Disposition der Seele so eindrucksvoll wie Theophilus von Antiochien, positiv insofern die Gotteserkenntnis außer von der intellektuellen Forschung auch vom reinen sittlichen Tun abhängig gemacht wird, negativ insofern die Nichterkenntnis Gottes weniger dem Intellekt zur Last gelegt wird als vielmehr dem mangelnden sittlichen Streben. Vom Vergleich mit den leiblichen Augen ausgehend, die offen sein können und doch nicht sehen, weil im Innern etwas nicht stimmt, führt der Antiochener aus: „Es haben zwar alle ihre Augen offen, aber bei einigen sind sie getrübt, und sie sehen das Licht der Sonne nicht. Und wenn die Blinden nicht sehen, so folgt daraus gewiß nicht, daß auch die Sonne nicht scheint, sondern die Blinden müssen sich und ihren Augen die Schuld zuschreiben. So hast auch du, o Mensch, infolge der Sünde und schlechten Handlungen getrübte Augen. Wie ein blanker Metallspiegel, so rein sei die Seele des Menschen. Wenn nun Rost auf dem Metallspiegel liegt, so kann man das Antlitz des Menschen im Spiegel nicht sehen; so kann auch, wenn die Sünde im Menschen ist, ein solcher Mensch Gott nicht sehen.“[258]) In praktischer Anwendung dieses er-

---

257) Diogn. c. 12: *οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.* Sollte je das 12. cap. unecht sein, so entspricht doch die darin aufgestellte Behauptung ganz dem Sinn des Verfassers, wie er im 10. cap. zum Ausdruck kommt.

258) Autol. I c. 2: *Πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι τοὺς ὀφθαλμούς, ἀλλὰ ἔνιοι ὑποκεχυμένους καὶ μὴ βλέποντας τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Καὶ οὐ παρὰ τὸ μὴ βλέπεσθαι τοὺς τυφλοὺς ἤδη καὶ οὐκ ἔστιν τὸ φῶς τοῦ ἡλίου φαῖνον, ἀλλὰ ἑαυτοὺς αἰτιάσθωσαν οἱ τυφλοὶ καὶ τοὺς ἑαυτῶν ὀφθαλμούς. Οὕτως καὶ σύ, ὦ ἄνθρωπε, ἔχεις ὑποκεχυμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς σου ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τῶν πράξεων σου τῶν πονηρῶν. Ὥσπερ ἔσοπτρον ἐστιλβω-*

kenntnistheoretischen Grundsatzes auf Autolykos selbst verstärkt Theophilus seine Behauptung, indem er ausruft: „Diesen Gott, dessen Odem du atmest, kennst du nicht! Das ist die Folge der Blindheit deiner Seele und der Verhärtung deines Herzens ... Wenn du das (nämlich die in der Natur sich offenbarende Macht und Weisheit) bedenkst, o Mensch, dabei rein, gerecht und heilig lebst, kannst du Gott schauen.“[259]) Nirgends ist die erkenntnistheoretische Bedeutung des ethischen Handelns so klar wie hier zum Ausdruck gebracht.

Voluntarismus und Intellektualismus durchdringen und bedingen sich gegenseitig, wenn es sich um die Erkenntnis des höchsten Wesens handelt, das ist die Anschauung der Apologeten. Ja, es wird der voluntaristischen Seite dabei manchmal eine unverkennbare Vorrangstellung zugewiesen, indem in der Unmoralität selbst für den klarsten Intellekt ein geradezu unübersteigbares Hindernis an der tieferen Erfassung der Wahrheit erblickt wird, was in allererster Linie mit Beziehung auf die Erkenntnis der höchsten realen Wahrheit d. i. Gottes gilt.

μένον, οὕτως δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἔχειν καθαρὰν ψυχήν. Ἐπὰν οὖν ᾖ ἰὸς ἐν τῷ ἐσόπτρῳ, οὐ δύναται ὁρᾶσθαι τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ ἐσόπτρῳ. Οὕτως καὶ ὅταν ᾖ ἁμαρτία ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δύναται ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος θεωρεῖν τὸν θεόν.

259) Autol. I c. 7: *τούτου τὸ πνεῦμα ἀναπνεῖς, τοῦτον ἀγνοεῖς. Τοῦτο δέ σοι συμβέβηκεν διὰ τὴν τύφλωσιν τῆς ψυχῆς καὶ πώρωσιν τῆς καρδίας σου* (verschiedene Lesarten haben: *πήρωσιν;* Antol. II c. 35 aber hat auch *πώρωσις)* ... *Εἰ ταῦτα νοεῖς, ἄνθρωπε, ἁγνῶς καὶ ὁσίως καὶ δικαίως ζῶν, δυνάσαι ὁρᾶν τὸν θεόν.*

§ 10.

Das Problem der angeborenen Gotteserkenntnis; Traditionalismus und Ontologismus.

Die Vernunft ist das formale Organ der Gotteserkenntnis. Materiell ist aber die Vernunft hinsichtlich der Erkenntnis der Wahrheit, vorzugsweise der absoluten realen Wahrheit, eine tabula rasa. Die Idee eines absoluten Seins und einer realsten Persönlichkeit wird abstraktiv aus der Teleologie und Bedingtheit der empirischen Welt gewonnen. Eine aprioristische, ob ontologistische oder angeborene Gottesidee, kennen die Apologeten nicht. Wenn verschiedene Theologen in der wohlmeinenden Absicht, vom Kantianismus zum Christentum eine Brücke zu schlagen, einer angeborenen oder intuitiven Gottesidee das Wort reden und hiebei auch auf die Vertreter der altkirchlichen Tradition zurückgreifen, so muß diese Berufung im Ganzen als hinfällig erscheinen. Mit der Annahme einer intuitiven Gotteserkenntnis wäre die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Atheismus und überhaupt einer falschen Anschauung von Gottes Sein und Wesen, wie sie im vorigen Paragraphen von den Apologeten zugegeben wurde, nicht vereinbar. Dazu kommt, daß sie das Zustandekommen der Gottesidee auf syllogistische Weise durch die Medien der Natur und Übernatur, also auf aposteriorischem Wege, lehren. Auch wäre die von ihnen so sehr betonte Objektivität der Gottesbeweise preisgegeben.

Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts als Ontologisten anzusprechen, geht auch aus dem Grund nicht an,

weil sie Vertreter des relativen Agnostizismus sind, was wir im folgenden Paragraphen dartun, während der Ontologismus eine unmittelbare Intuition des absoluten Seins behauptet.

Da aber die altkirchlichen Apologeten immer wieder als Kronzeugen von einer unmittelbaren, angeborenen Gotteserkenntnis aufgerufen werden, so ist es notwendig, die fraglichen Aussprüche derselben näher zu prüfen.

Als Ontologist kann, scheinbar mit Recht, Minucius Felix angesprochen werden mit folgender Behauptung: „Ich bestreite nicht, daß der Mensch sich selbst kennen und Umschau halten soll nach seinem Wesen, seinem Ursprung und seiner Bestimmung: ob er ein Gebilde aus den Grundstoffen oder ein Atomengefüge oder vielmehr von Gott erschaffen sei . . ; aber eben dieses können wir nicht gründlich erforschen ohne eine Untersuchung über das Weltall. Denn beide Probleme sind so unzertrennlich miteinander verknüpft und verkettet, daß man das Wesen der Menschheit nicht erkennt, wenn man nicht auch das Wesen der Gottheit sorgfältig zu ergründen sucht, ebensowenig wie man Staatsgeschäfte gut führen kann, ohne den gesamten Staatsorganismus des Weltalls erkannt zu haben.“[260]) Das anthropologische und kosmologische Problem wird hier in ontologistischer Art mit dem theologischen so verknüpft, als ob die Gotteserkenntnis das Prius im ganzen Erkenntnisprozeß sein müßte und erst dann das nötige Erkenntnislicht auf das anthropologisch-kosmologische Problem fiele, also eine Erkenntnis des letztern ohne die Gottesidee unmöglich, ja

260) Oct. c. 17: Nec recuso . . . hominem nosse se et circumspicere debere quid sit, unde sit, quare sit: utrum elementis concretus an concinnatus atomis an potius a deo factus . . . Quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, cum ita cohaerentia connexa concatenata sint, ut, nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis, nec possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem.

als ob ohne diese dem menschlichen Geist wesentlich zukommende Intuition des göttlichen Seins jede weitere intellektuelle Tätigkeit unmöglich wäre. Doch macht Kleutgen[261]) darauf aufmerksam, daß in der erwähnten Stelle nicht jede Erkenntnis des Menschen und der Welt ohne Gotteserkenntnis negiert ist, sondern eben nur die gründliche Erkenntnis. Daß dann eine gründliche Gotteserkenntnis ein viel helleres Licht auf die andern damit zusammenhängenden Probleme wirft, ist eine selbstverständliche Sache. Und daß das „explorare et eruere" im Sinn einer „gründlichen" Erkenntnis, nicht aber des Erkennens überhaupt, gemeint ist, ergibt sich, abgesehen vom Doppelausdruck, auch aus dem nachfolgenden Vergleich mit der Regierungstätigkeit, die nur bei gründlicher Kenntnis des Staatswesens eine ersprießliche ist, während ohne gründliches staatsmännisches Wissen wohl ein „gerere rem civilem", aber kein „pulchre gerere" möglich ist. Dem „explorare et eruere" entspricht als Gegensatz das „pulchre gerere". Daneben finden sich bei Minucius Felix bereits angeführte Aussprüche mit so abstraktivem Charakter, daß die eine oder andere ontologistisch lautende Stelle so lang im Sinn einer mittelbaren Gotteserkenntnis gedeutet werden muß, als nicht der unzweifelhafte Zusammenhang oder gar der Wortlaut eine andere Deutung gebietet. Dies ist auch da zu beachten, wo im „Octavius" auf die unwillkürliche Redeweise des Volkes verwiesen wird, das im gegebenen Augenblick von Gott spricht: „Gott ist groß", „So Gott will" usw.[262]) Hier hat der Verfasser nur die monotheistische Redeweise im Sinn, nicht die Gotteserkenntnis an sich: jene legt sich dem Menschen unwillkürlich auf die Zunge, von einer unmittelbaren Gotteserkenntnis an sich ist nicht die Rede. Gerade im engsten Anschluß an die obige scheinbar onto-

261) J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, S. 734.
262) Oct. c. 18.

logistisch lautende Stelle weist Minucius Felix auf die aus der Teleologie der Welt zu gewinnende Erkenntnis des Schöpfers hin und in klassischer Weise läßt er dabei durchblicken, wie dieses mittelbare Erkennen geradezu den Schein der Unmittelbarkeit erweckt. „Wir unterscheiden uns von den wilden Tieren dadurch", so führt er näherhin aus, „daß sie, weil gebückt und zur Erde geneigt, nur zum Futtersuchen bestimmt sind. Wir jedoch, mit erhobenem Antlitz, mit dem Blick zum Himmel, mit Sprache und Vernunft, durch die wir Gott erkennen, erfassen und ihm nachstreben, dürfen und können die sich unsern Augen und Sinnen aufdrängende Herrlichkeit nicht außer acht lassen."[263]) Das hier ausgesprochene erkenntnistheoretische Prinzip, das da lautet: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu", steht in direktem Gegensatz zum Ontologismus, und die sich den Sinnen geradezu „aufdrängende" (ingerens) Herrlichkeit der gestirnten Welt zwingt den Verstand infolge des Kausalitätsprinzips geradezu zur entsprechenden syllogistischen Schlußfolgerung. Diese spontane Tätigkeit des Verstandes hat den Schein der Unmittelbarkeit.

Von einem intuitiven „Gottschauen" kann also keine Rede sein; aber lehrt Minucius Felix nicht eine unmittelbare Gotteserkenntnis im traditionalistischen Sinn, als ob der Unterricht über Gottes Sein und Wesen die causa efficiens der Gotteserkenntnis überhaupt oder wenigstens die conditio sine qua non der Entwicklung der wurzelhaft in der Seele schlummernden Gottesidee zur distinktiven Klarheit derselben wäre? Unser Autor spricht nämlich in der eben zitierten Stelle von „sermo et ratio per q u a e deum adgnos-

263) Oct. c. 17: (praecipue cum) a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos quibus vultus erectus, quibus suspectus in coelum datus est, sermo et ratio, per quae deum adgnoscimus, sentimus imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem.

cimus“, von „Sprache und Vernunft, durch die wir Gott erkennen“; der neutrale Plural „quae“ zeigt an, daß sich das Relativ auch auf „sermo“ bezieht. Im Licht der oben genannten Ausführungen will aber der Verfasser gewiß nichts anderes kennzeichnen als die soziale Bedeutung der Sprache bzw. des Unterrichts für die Gotteserkenntnis, die faktisch in der Regel dadurch zustande kommt. Die Stellen des Dialogs, die von einer durch Abstraktion aus der Betrachtung der empirischen Welt zu gewinnenden Erkenntnis des Schöpfers handeln, bestätigen diese Auffassung.

Im Sinne einer angeborenen Gottesidee scheint Clemens von Alexandrien zu sprechen, wenn er an der bekannten Stelle sagt: „Allen Menschen, zumal am meisten aber jenen, welche sich mit Denken beschäftigen, ist sozusagen ein göttlicher Tropfen eingeträufelt, um dessenwillen sie denn auch wider Willen bekennen, daß e i n e r ist Gott ohne Anfang und ohne Ende.“[264]) Oder wenn er auf eine „angeborene Gemeinschaft mit dem Himmel“ hinweist: „Es hatten die Menschen von Anfang an eine gewisse angeborene Gemeinschaft mit dem Himmel, durch Unwissenheit zwar verfinstert, aber hie und da durch die Finsternis hervortretend und aufglänzend wie z. B. von irgend e i n e m (Euripides) gesagt worden ist: „O Erdenträger, auf der Erde thronend, wer immer du auch seiest, zu erkennen dich ist schwer.“[265]) Abgesehen davon, daß in der ersteren Stelle nicht die Gotteserkenntnis an sich, sondern nur ihr monotheistischer Charakter gemeint ist, versteht Clemens unter „*ἀπόῤῥοια θεϊκή*“ sicherlich nichts anderes als das, was er im 10. Kapitel[266]) mit *εἰκὼν λόγου* bezeichnet, nämlich den *νοῦς* des Menschen,

---

264) Protr. c. 6 s. ob. S. 13.

265) Protr. c. 2: *ἦν δέ τις ἔμφυτος ἀρχαία πρὸς οὐρανὸν ἄνθρωπος κοινωνία, ἀγνοίᾳ μὲν ἐσκοτισμένη, ἄφνω δέπου διεθρῴσκουσα τοῦ σκότους καὶ ἀναλάμπουσα, οἷον δὴ ἐκεῖνο λέλεκταί τινι τό ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδρον, ὅστις ποτ᾽ εἶ σύ, δυστόπαστος εἰσιδεῖν.*

266) Protr. c. 10 s. ob. S. 13.

dem er auch im Unterschied von der die Vernunft entbehrenden Tierwelt die Fähigkeit der Gotteserkenntnis zuschreibt, und zwar, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, ohne besonderes göttliches Licht, durch die Betrachtung des Himmels.[267]) Dieses syllogistische Schlußverfahren, das sich unwillkürlich zu allen Zeiten betätigt hat, erweckt den Eindruck einer „gewissen angeborenen Gemeinschaft mit dem Himmel". Die Annahme der Existenz Gottes steht unter demselben Gesetz der logischen Notwendigkeit wie der Schluß vom geordneten Lauf eines Schiffes auf den Lenker desselben, ein Beispiel, an dem Athenagoras mit dem einleitenden „*οὕτως δεῖ*" den den Schein der Unmittelbarkeit an sich tragenden unwillkürlichen logischen Schluß klarlegt. Daß man aus der Ausdrucksweise des Alexandriners mit Grund nicht mehr herauslesen darf, geht auch daraus hervor, daß er sich mit der Anschauung des alten heidnischen Weltweisen, Euripides, identifiziert, der die Gotteserkenntnis und insbesondere die gründliche und sichere, für etwas Schweres erklärt. Dies könnte sie aber nicht sein, wenn sie im wörtlichen Sinn etwas Angeborenes wäre; auch könnte sie dann nicht bloß „unvermutet hie und da zum Durchbruch kommen." Den psychologischen Grund für die Schwierigkeit der Gotteserkenntnis findet Clemens in der tiefeingerissenen „Unwissenheit", welche die schließende Vernunft zu leicht auf logische Abwege führt.

Als Vertreter der Lehre einer angeborenen Gottesidee wird namentlich Justin angesehen. Die hier in Betracht kommende Stelle findet sich in seiner zweiten Apologie. Sie lautet: „Die Bezeichnung ‚Gott' ist kein Name, sondern nur eine der Menschennatur angeborene Vorstellung eines unerklärbaren Wesens."[268]) Zur Exegese dieser Stelle haben

---

267) Protr. c. 10 s. ob. S. 13.

268) Ap. II c. 6: *τὸ „θεός" προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου δόξα.*

wir einmal den Zusammenhang und die Bedeutung des Wortes „ἔμφυτος“, sodann andere Aussprüche des Autors über die Gotteserkenntnis in Betracht zu ziehen. Der Zusammenhang nun zwingt in keiner Weise zur apriorischen Fassung der Stelle; denn kurz zuvor heißt es: „Das ‚Vater‘ aber und ‚Gott‘ und ‚Schöpfer‘ und ‚Herr‘ und ‚Gebieter‘ sind keine Namen, sondern nur Titel, von seinen Wohltaten und Werken hergenommen.“[269]) Hier werden die einzelnen Benennungen und auch die Bezeichnung ‚Gott‘ als auf aposteriorischem Wege gewonnen bezeichnet, indem sie auf die nach außen zutage tretenden Werke und Wohltaten Gottes zurückgeführt werden.[270]) Auch der Text bezw. Ausdruck „ἔμφυτος“ läßt sich mit der aposteriorischen Erklärung in Übereinstimmung bringen; das „ἔμφυτος“ nämlich bedeutet durchaus nicht immer etwas mit der Natur real Gegebenes, sondern auch etwas aus den natürlichen Anlagen leicht und konsequenterweise sich Ergebendes, insofern der Mensch kraft seiner vernünftigen Anlage ohne besondere Mühe, ohne philosophisches Studium und ohne besondere Unterweisung fast unbewußt durch das syllogistische Schlußverfahren zu irgend einer Erkenntnis, in unserm Fall zur Erkenntnis Gottes, gelangen kann.[271]) Es wäre also nicht die Gottesidee angeboren, sondern lediglich die Anlage oder Fähigkeit, mit größter Leichtigkeit Gott aus der natürlichen Offenbarung zu erkennen, wie denn auch Athenagoras die Anwendung des Kausalitätsgesetzes mit Bezug auf die Grundursache aller Dinge als etwas sehr Leichtes bezeichnet.[272]) Die unwillkürlich sich aufdrängende Kausalfolgerung läßt dann freilich den Schein einer „ἰδέα

---

269) Ap. II c. 6: *τὸ δὲ „πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ κτίστης καὶ δεσπότης οὐκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν εὐποιϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις.*

270) J. B. Heinrich, Dogm. Theol. III S. 57.

271) J. Kleutgen, Philos. der Vorzeit, I S. 683 ff., u. J. Pohle, Dogmatik I[6] S. 16.

272) Resurrect. c. 2. s. ob. S. 36.

ἔμφυτος“ aufkommen. Hiebei spielt zweifellos auch das unwillkürliche Abhängigkeitsgefühl des Menschen von einem höheren Wesen eine Rolle. Die Abhängigkeit gehört zum Wesen des Kreatürlichen, und jeder dadurch beeinflußte Gedanke trägt, wenn auch verborgen, den Stempel des „a posteriori“ an sich.

Von Bedeutung für die Auffassung des Justinschen Begriffs „ἔμφυτος“ ist auch der Umstand, daß im achten Kapitel derselben Apologie von „ἔμφυτος παντὶ τῷ γένει ἀνθρώπων“ die Rede ist, also von einer nicht der menschlichen Natur (φύσει), sondern dem Menschengeschlecht (γένει) als solchem stark eingewurzelten Anschauung die Rede ist. Die Gottesidee müßte demzufolge wie andere Ideen auch als eine infolge ihrer leichten Erkennbarkeit so tief im menschlichen Denken eingewurzelte aufgefaßt werden, daß sie den Anschein einer angeborenen Idee erweckt. Man wird das Richtige treffen, wenn man das „ἔμφυτος“ im gleichen Sinne nimmt, wie das Justinsche „δυνάμενος“, das die Potenz oder Fähigkeit zu irgend einem Tun in sich schließt, [273]) also auf unseren konkreten Fall angewandt, die Fähigkeit Gott mit Leichtigkeit zu erkennen. Verstärkt wird diese Annahme durch den Umstand, daß Justin, dem man als Platoniker den Ausdruck „ἔμφυτος“ ohnedies zugute halten muß, den Sokrates lobt, weil er die Griechen mahnte, durch vernünftige Forschung nach der Erkenntnis Gottes zu streben, der ihnen unbekannt war.[274]) Bei der Annahme einer idea innata wäre das Unbekanntsein Gottes eine Unmöglichkeit, ebenso wäre eine syllogistische Erforschung Gottes, wie sie Sokrates fordert, der dafür von Justin gelobt wird, unnötig.

In direktem Widerspruch zur Lehre von der angeborenen Gottesidee stehen aber die objektiven Beweis-

---

273) Vgl. Ap. I c. 28: δυνάμενος αἱρεῖσθαι τἀληθῆ = fähig, das Wahre zu erwählen.
274) Ap. II c. 10.

führungen Justins, welche auf den Weissagungen und auf ethischen Erwägungen beruhen. Zu den schon oben genannten Stellen sei hier noch die im 141. Kapitel des Dialogs befindliche genannt. Es heißt dort: „Gott gab ihnen (den Menschen) Vernunft, um ihren Schöpfer . . . erkennen zu können und das Gesetz, daß sie, wenn sie gegen die Vernunft handelten, von ihm gerichtet würden."[275]) Das natürliche Sittengesetz kann also als ein von Gott gegebenes erkannt werden, denn sonst könnte es nicht die Richtschnur des richterlichen Urteils Gottes bilden. Und der Satz „ὁ θεὸς ἐβουλήθη . . . μετὰ λόγου ἐπίστασθαι αὐτοὺς ὑφ' οὗ γεγόνασι" kann wieder nicht anders verstanden werden als im Sinn einer vernunftgemäßen Erschließung Gottes als des höchsten schöpferischen Seins durch das Medium der kreatürlichen Dinge. Hier wie im ethischen Teil der Argumentation Justins tritt der objektive Charakter seiner Gottesbeweise so klar zutage, daß es nicht denkbar erscheint, als hätte er sich auf die unsichere subjektive Grundlage der auf eine idea innata beruhenden Gotteserkenntnis stützen wollen. Mit dem objektiven Charakter der Justinschen Beweise läßt es sich auch nicht vereinigen, unserm Philosophen die Anschauung der Tübinger Schule zu unterschieben, wonach eine habituale, aber noch schlummernde Gottesidee in der Vernunft anzunehmen wäre, die dann aber durch aposteriorische Beweise erst geweckt werden müßte.[276]) Hier hätten die Gottesbeweise für sich gar keinen objektiven Wert, was dem Gesamtgeist der Justinschen Theologie widerspräche. Wenn vollends betreffs der patristischen Theologie überhaupt der Satz aufgestellt wird: „Nach der platonisch-patristischen Philosophie kommt der Mensch zur Erkenntnis Gottes nicht ausschließlich durch formale Abstraktion und Reflexion, welche auf die sinnlich wahrgenommenen Dinge

275) Dial. c. 141; Text s. ob. S. 12.
276) J. Kuhn, Dogmatik I S. 606 u. 615.

angewendet wird, sondern zugleich durch innere unmittelbare Wahrnehmung im eigenen Geist," [277]) so läßt sich eine solche Behauptung, was die patristische Theologie des zweiten Jahrhunderts betrifft, nicht aufrecht erhalten. Unsere ganze obige Beweisführung zeigt, daß der Mensch nach der subjektiven Seite nur das Auge ist, das in der objektiven Welt auch seines eigenen Ichs Gott erkennt; er ist nicht das Auge, welches das Bild Gottes unabhängig von aller empirischen Wahrnehmung und vor dem eigentlichen reflektierenden Denken in seinem Wesen unmittelbar schaut; er ist nicht das Auge, das Gott aus der empirischen Welt herausleuchten sieht nur im Licht der angeborenen Gottesidee.

Die einzige Schrift des zweiten Jahrhunderts, welche mit Grund für die Lehre von einer unmittelbaren, angeborenen Gotteserkenntnis in Anspruch genommen werden kann, ist der „Apologeticus“ Tertullians. Dieser stellt hier den programmatischen Satz auf: „Wollt ihr, daß wir aus seinen vielen und großen Werken, in denen wir uns befinden, wodurch wir erhalten, wodurch wir ergötzt werden, wodurch wir erschreckt werden, oder wollt ihr, daß wir aus dem Zeugnis der Seele selbst sein Dasein beweisen?“ [278]) Hier stehen nicht etwa makrokosmischer und mikrokosmischer Gottesbeweis einander gegenüber, die ja betreffs ihres Ursprungs gleichermaßen mittelbaren Charakters sind; vielmehr spricht der Wortlaut in unzweifelhafter Weise für einen doppelten Ursprung der Gotteserkenntnis, für eine mittelbare, syllogistische Erschließung der Existenz des höchsten Seins aus den empirischen Werken, [279]) dann aber auch

277) A. Roderfeld, Die kath. Lehre von der nat. Gotteserkenntnis in „Tübinger Theol. Quartalschr.“, Bd. 63, S. 85.

278) Apol. c. 17: Vultis ex operibus, ispsius tot ac talibus' quibus continemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?

279) Vgl. Gerh. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, S. 166 ff., Paderborn 1893.

für eine von aller Empirie unabhängigen, unmittelbar aus der Tiefe der Seele selbst sprudelnde Erkenntnis Gottes. Tertullian will im zweiten Teil seines Satzes nicht etwa dem mikrokosmischen Gottesbeweis das Wort reden, noch weniger will er etwa in den metaphysischen Gedankengängen wandeln, wie sie erst einem Augustinus sich erschlossen, der aus den intellektuellen Prinzipien der Seele auf die Urwahrheit als realer Existenz schloß, was nur eine neue Form des kosmologischen Gottesbeweises ist. Tertullian stellt vielmehr eine direkte und indirekte Gotteserkenntnis schroff einander gegenüber. Dies geht aus der scharfen disjunktiven Fassung des Satzes (vultis-vultis), in dessen erstem Teil der Verfasser sich strikte auf äußere Objekte der Gotteserkenntnis beruft, während er ganz offenkundig eine solche Berufung auf äußere Objekte im zweiten Teil abgelehnt haben will. Hier soll die Seele nicht Subjekt und Objekt der Gotteserkenntnis zugleich sein, sondern nur Subjekt derselben. Im anderen Fall hätte die disjunktive Fassung und die Berufung auf äußere Objekte im ersten Teil und die Nichtberufung auf solche im zweiten Teil gar keinen Sinn. Tertullian offenbart sich hier als Vertreter einer zweifachen Art von Gotteserkenntnis, einer mittelbaren und unmittelbaren. Der neueste Versuch, [280]) ihn als Verfechter nur der objektiven Gotteserkenntnis anzusprechen, muß daher als mißlungen bezeichnet werden. Die Zwiespältigkeit in der Methode Tertullians tritt hier ebenso zutage wie in seiner Seelenlehre, wo er den spiritus zum corpus macht und doch von der Trinität in erhaben geistiger Weise handelt. [281])

280) J. Lortz, Vernunft und Oifenbarung bei Tertullian im „Katholik", 93, 1. Hälfte, S. 139.

281) Vgl. J. Pohle, Dogmatik I⁶, S. 160 f.

§ 11.

Relativität der natürlichen Gotteserkenntnis: relativer, nicht absoluter Agnostizismus.

Bei aller Betonung der rationalen Erkenntnis Gottes sind sich die Apologeten der Unzulänglichkeit derselben klar bewußt: ihr Gottesbegriff ermangelt des Merkmals der Adäquatheit, insofern er durch Abstraktion gewonnen ist, dann aber auch des Merkmals der Eindeutigkeit, insofern die Idee des Absoluten nur auf analoge Weise gewonnen wird, d. h. dadurch, daß die der empirischen Welt entlehnten Merkmale auf Gott, wenn auch in ganz anderer, höherer Form übertragen wurden. So sehr aber auch die Relativität der Gottesidee zum Ausdruck gebracht wird, ebensosehr hüten sich unsere christlichen Denker vor dem Fehler des modernen Agnostizismus, der die Relation der Erkenntnis in das Objekt der Erkenntnis selbst hineingetragen wissen will[282]) und so entweder dem göttlichen Sein seinen absoluten Charakter raubt oder aber das Absolute als unerkennbar erklärt. Vielmehr sind sie eifrig bestrebt, jede Relativität vom Wesen Gottes fernzuhalten, und wenn sie kreatürliche Qualitäten auf ihn übertragen, so wird das Unzulängliche dieser Methode klar erkannt. Dies alles zeigt sich in dem dreifachen Weg der Bejahung (via affirmationis), der Verneinung (via negationis) und der Steigerung (via superelationis), den die Apologeten zur Gewinnung ihres Gottesbegriffs einschlagen.[283])

---

282) F. Klimke, a. a. O. S. 350.

283) Über den „dreifachen Weg“ vgl. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. I⁶, S. 42 ff.

Zunächst werden dem absoluten Wesen oder Gott in den auf die Natur und Übernatur aufgebauten Gottesbeweisen auf dem Weg der Bejahung positive irdische Seinsqualitäten wie Macht, Weisheit, Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit zugeschrieben. Diese irdischen Seinsqualitäten erschöpfen natürlich die Tiefe des göttlichen Wesens nicht: darum wird alles Beschränkte auf dem Wege der Verneinung vom Begriff Gottes ausgeschaltet und die so gewonnenen Qualitäten auf dem Weg der Steigerung in potenzierter, verunendlichter Form auf Gott übertragen. Hiebei wird aber gleich auf die Wurzel der Sache zurückgegangen, auf die positive Aseität: in dieser liegt tatsächlich das Geheimnis der radikalen, absoluten Verschiedenheit des Endlichen und Unendlichen, von Gott und Welt verborgen. So nennt Justin Gott „das über alles Sein erhabene Sein“,[284]) und Theophilus sagt von ihm: „Er ist anfanglos, weil er nicht geworden ist.“[285]) Ebenso Minucius Felix in scharfer Antithese: „Es ist sonnenklar, daß Gott der Vater aller weder einen Anfang noch ein Ende hat. Er verleiht allen Dingen Dasein, sich selbst Unendlichkeit; er war vor der Welt sich selbst eine Welt.“[286]) Das Sein gehört zum Wesen Gottes, Sein und Wesen sind hier identisch. Da in der Erfahrungswelt diese Identität nirgends zutage tritt, so muß Gott notwendig als transzendent gedacht werden. Eine Identifizierung Gottes mit der Welt erachtet Minucius Felix als einer Entweihung gleich: „Es kommt nämlich im höchsten Grad einer Entweihung des Heiligsten gleich, im Staub zu suchen, was nur in der Höhe

284) Dial. c. 4: *ὂν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας.*

285) Antol. I c. 4: *ἄναρχος δέ ἐστιν, ὅτι ἀγένητός ἐστιν.* (Die Lesart „*ἀγέννητος*“ ist unbegründet s. c. 4 Anm. 1.)

286) Oct. c. 18: (Tu . . . summam potestatem dividi credas . . . cum) palam sit parentem omnium deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo.

zu finden ist.“[287]) Transzendenz und Aseität sind korrelate Begriffe. Die Transzendenz als Folge der Aseität wird direkt von Athenagoras aus Anlaß der Bekämpfung des Atheismus ausgesprochen: „Kann man uns, die wir Gott von der Materie wohl unterscheiden und den Beweis liefern, daß die Materie etwas ganz anderes ist als Gott, und daß der Abstand ein ganz gewaltiger ist (wir weisen nämlich nach, daß das göttliche Wesen ungeworden ist . . .), kann man uns, frage ich, mit Recht Atheisten nennen?“[288]) Und demselben Autor preßt die pantheistische Ineinssetzung von Gott und Welt die Klage aus: „Niedersinkend vergöttern sie die wechselnden Formen der einzelnen Elemente, etwa so, wie einer das Schiff, in dem er gefahren ist, für den Steuermann hielte.“[289]) Im übrigen ist die Transzendenz Gottes indirekt in allen obigen Stellen ausgesprochen, wo die Apologeten die Welt nur als Spiegelbild Gottes bzw. göttlicher Vollkommenheiten betrachten.

Hinausgehoben so über alles Kreatürliche, wird und muß Gott jede Vollkommenheit auch in einer total verschiedenen Weise zuerkannt werden; jede Vollkommenheit muß ihres kontingenten Charakters entkleidet und in wesenhafter, absoluter Form in Gott gedacht werden.[290]) Darauf läuft es auch hinaus, wenn Athenagoras in Beschreibung der Güte Gottes sagt: „Sie ist mit ihm so notwendig verbunden wie die Haut mit dem Leib (der ohne diese gar kein rich-

---

287) Oct. c. 17: Sacrilegii enim vel maxime instar est, humi quaerere quod in sublimi debeas invenire.

288) Legat. c. 4: *ἡμῖν δὲ διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεὸν καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μέν τι εἶναι τὴν ὕλην, ἄλλο δὲ τὸν θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολύ (τὸ μὲν γὰρ θεῖον ἀγένητον εἶναι . . .) μήτι [οὐκ] ἀλόγως τὸ τῆς ἀθεότητος ἐπικαλοῦσιν ὄνομα.*

289) Legat. c. 22: *καταπίπτοντες τὰς τῶν στοιχείων τροπὰς θεοποιοῦσιν, ὅμοιον καὶ εἰ ναῦν τις, ἐν ᾗ ἔπλευσεν, ἀντὶ τοῦ πυβερνήτου ἄγοι.*

290) Der Pragmatismus stößt sich zwar nicht an der Persönlichkeit, aber an der absoluten Persönlichkeit und absoluten Vollkommenheit Gottes, da eine solche Anschauung dem menschlichen Tun Eintrag täte. Vgl. E. Waibel, Der Pragmatismus, S. 62.

tiger Leib ist) und ohne die er gar nicht existieren könnte — nicht als ob sie ein Teil von ihm wäre, sondern weil sie eine notwendige Folge ist —."[291]) Mit dem „*ἄνευ οὗ οὐκ ἔστιν*" ist jede auch metaphysische Trennbarkeit zwischen Sein und Eigenschaften in Gott negiert, jede Eigenschaft mit seinem Wesen identisch gesetzt *(ὡς κατ' ἀνάγκην συνόντος παρακολουθήματος)*. Den Grund für die Unmöglichkeit auch nur einer metaphysischen Teilbarkeit in Gott erblickt der Verfasser der „*Πρεσβεία*" in der Aseität: „Sokrates ist, weil geworden und vergänglich, zusammengesetzt und teilbar, Gott aber als der Ungewordene und über alle Veränderung Erhabene ist unteilbar."[292])

Es ist nur eine Konsequenz ihrer Anschauung von Gott als dem aseitaren, absoluten Wesen, wenn via negationis alles irgendwie diesem Charakter Widersprechende vom göttlichen Sein ferngehalten wird. Justin weist den schwächlichen deistischen Gottesbegriff, der allenfalls noch vor dem modernen Pragmatismus Gnade finden könnte, unbedingt ab, ebenso Athenagoras den Dualismus im göttlichen Prinzip. Minucius Felix verpönt die polytheistische Weltanschauung als mit der absoluten Vollkommenheit unvereinbar und verweist auf das monarchische Prinzip unter den Bienen und Herden, deren Führer ja dann wenigstens in dieser Hinsicht einen Vorzug vor Gott hätten, während Gottes Macht geteilt wäre. Das gleiche gilt auch vom Dualismus, der ebenfalls den absoluten Charakter des göttlichen Wesens angreift: „Wir kennen" — so Athenagoras — „auch die Existenz anderer Kräfte, . . . darunter auch die Existenz einer gottwidrigen Kraft, nicht als ob es etwas gäbe, was

---

291) Legat. c. 24: *ὃ (ἀγαθόν) . . . αὐτῷ καὶ συνυπάρχον ὡς χρόα σώματι, οὗ ἄνευ οὐκ ἔστιν (οὐχ ὡς μέρους ὄντος, ἀλλ' ὡς κατ' ἀνάγκην συνόντος παρακολουθήματος).*

292) Legat. c. 8: *καίτοι ὁ μὲν Σωκράτης, παρὸ γένητος καὶ φθαρτός, συγκείμενος καὶ διαιρούμενος εἰς μέρη, ὁ δὲ θεὸς ἀγένητος καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀδιαίρετος.*

Gott prinzipiell gegenüberstände, wie der Häß der Liebe im Sinne des Empedokles . . .; denn stünde Gott etwas gegenüber, so müßte es aufhören zu sein, da es infolge der göttlichen Kraft und Stärke allen Halt verlöre.“[293]) Ja, die absolute Größe Gottes schließt auch den Begriff der unbeschränkten, allwaltenden Vorsehung in sich. Mit Mißfallen wendet sich daher Justin gegen den Deismus derer, die einem die Überzeugung aufzureden suchen, „daß Gott zwar für das Universum, die Gattungen und Arten sorge, für mich aber und dich und um das Einzelne nicht bekümmert sei“.[294])

Trotz allen Strebens nach einem reinen, wahren Gottesbegriff müssen sich die Apologeten das Unzulängliche der Gotteserkenntnis eingestehen; unsere Idee vom göttlichen Wesen kann nie eine univoke werden. Infolge der Absolutheit des göttlichen Seins ist die menschliche Vernunft gezwungen, die Vollkommenheiten in Gott sich ganz anders zu denken als im geschöpflichen Sein. Die kreatürlichen Seinsvollkommenheiten finden sich in Gott nur quoad rem significatam, nicht quoad modum significandi. Da in Gott alles wesenhaften Charakter trägt, so fehlt dem menschlichen Denken der rechte Begriff; darum trägt die Theologie die Signatur des relativen Agnostizismus an sich. „Das unaussprechliche und unerklärbare Sein“[295]) wird Gott von Justin genannt. Für Tatian „ist Gott unfaßbar,“[296]) und Aristides hält alle Mühe zur univoken Erfassung des göttlichen Wesens für nutzlos: „Nachzugrübeln über den Beweger des

---

293) Legat. c. 24: *καὶ ἑτέρας δυνάμεις εἶναι κατειλήμεθα . . . μίαν μὲν τὴν ἀντίθεον, οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τί ἐστι τῷ θεῷ ὡς τῇ φιλίᾳ τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπδοκλέα . . . ἐπεὶ κἂν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ θεῷ, ἐπαύσατο (ἂν) τοῦ εἶναι, λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύει τῆς συστάσεως.*

294) Dial. c. 1 *(ἡμᾶς ἐπιχειροῦσι πείθειν) ὡς τοῦ μὲν σύμπαντος καὶ αὐτῶν τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν ἐπιμελεῖται θεός, ἐμοῦ δὲ καὶ σοῦ οὐκ ἔτι καὶ τοῦ καθ’ ἕκαστα.*

295) Dial. c. 4: *ὂν . . . οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγόρευτον.*

296) Or. c. 4: *ὁ θεός . . . ἀναφής.*

Alls, wie beschaffen er ist — denn soviel ist mir ersichtlich, er ist seiner Natur nach unbegreiflich . . . — bringt mir keinen Gewinn.“[297]) Mit geradezu emphatischen Worten wird unsere These von Theophilus und Minucius Felix zum Ausdruck gebracht. Ersterer schreibt: „Die Gestalt Gottes ist unaussprechbar, unerklärbar . . . Seine Herrlichkeit ist unfaßbar, seine Größe unbegreifbar, seine Hoheit dem Denken unerreichbar, seine Stärke unermeßlich, seine Weisheit unvergleichlich, seine Güte unnachahmlich, sein herrliches Wirken unbeschreiblich.“[298]) Minucius Felix spricht sich in folgender Weise aus: „(Gott) ist unendlich, unermeßlich und nur sich selbst in seiner Größe bekannt. Unser Herz ist zu beschränkt, um ihn zu begreifen, und deshalb schätzen wir ihn so am besten, wenn wir ihn unschätzbar nennen. Wer Gottes Größe zu kennen glaubt, schmälert sie.“[299]) Ähnliche Töne schlägt Tertullian an, der nebeneinander der positiven und negativen Gotteserkenntnis gerecht zu werden sucht: „(Gott) ist . . . unerfaßlich, obwohl des Menschen Sinn von ihm eine Anschauung hat . . .“ Und ganz im Sinn des Minucius Felix fährt er fort, den relativen Agnostizismus mit der Absolutheit des göttlichen Wesens zu begründen: „Was aber unendlich ist, ist nur sich selbst bekannt. So kommt es, daß man eine Anschauung von Gott hat, während er eben doch nicht begriffen werden kann. Deshalb stellt ihn seine gewaltige Größe den Men-

---

297) Ap. R. c. 1: *ἐξετάζειν δὲ τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα ποῖός ἐστιν . . . ἀνωφελές· ἐστὶ γὰρ ἡ φύσις αὐτοῦ ἀκατάληπτος.*

298) Autol. I c. 3: *Τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄῤῥητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστιν . . . Δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος· ἰσχύει ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβέβαστος, ἀγαθοσύνῃ ἀμίμητος, καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος.*

299) Oct. c. 18: (Deus) infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Magnitudinem dei, qui se putat nosse, minuit.

schen als etwas Bekanntes und zugleich Unbekanntes dar.“[300])

Darum ist Gott auch im wahren Sinn der Namenlose; denn wie Justin bemerkt, „einen Namen für den unnennbaren Gott vermag niemand anzugeben.“[301]) Darum will er die Benennung „Gott“ nicht etwa unter die nomina appellativa gerechnet wissen: „Die Benennung ‚Gott‘ ist kein Name, sondern eine der menschlichen Natur eingepflanzte Vorstellung von einem unerklärbaren Wesen.“[302]) Ganz in Übereinstimmung hiemit erklärt auch Minucius Felix: „Man suche keinen Namen für Gott; ‚Gott‘ ist sein Name . . . Wenn man ihn z. B. ‚Vater‘ nennt, so könnte man an einen fleischlichen Vater denken; wenn ‚König‘, so könnte man einen irdischen vermuten; wenn ‚Herrn‘, so wird man sicherlich ein sterbliches Wesen darunter verstehen.“[303]) Ebensowenig wagt es Theophilus, dem „unermeßlichen“ und „unbeschreiblichen“ Gott einen Namen beizulegen, da jeder Name zu sehr an die Relativität des Geschöpflichen erinnert, nicht einmal den Namen „Licht“, ein Name, mit dem die Erinnerung gerade an eines der unerklärlichsten Naturphänomene verbunden ist; „denn nenne ich ihn Licht, so nenne ich ein Geschöpf von ihm“.[304])

Die Erkenntnis des Unvermögens zu einem univoken

---

300) apol. c. 17: Inaestimabilis, etsi sensibus humanis aestimatur . . . Quod vero immensum est, sibi soli notum est. Hoc est, deum (so der „Cod. Fuldensis“; „hoc quod est deum“ nach der „Öhlerschen“ Ausgabe, Leipzig 1853) aestimari potest, dum aestimari non capit; ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum.

301) Ap. I c. 61: *Ὄνομα γὰρ τῷ ἀῤῥήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν.*

302) ap. II c. 6. s. ob. S. 117.

303) Oct. c. 18: Nec nomen deo quaeras: deus nomen est . . . Quem si patrem dixero, carnalem dixeris; si regem, terrenum suspiceris; si dominum, intelleges utique mortalem.

304) Autol. I c. 3: *εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἴπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω* . . . Es scheint, daß dem Verfasser die Stelle des Aristides ap. c. 1 s. ob. S. 128 vorschwebte.

Gottesbegriff zu gelangen, der Einfluß der platonischen Philosophie, sowie der Gegensatz zum Heidentum, das seine Götter zu sehr ins Irdische herabzog,[305]) lassen die starken Ausdrücke, die teilweise für eine absolut negative Theologie zu sprechen scheinen, begreifen. In Wahrheit sind aber die Apologeten keine rein negativen Theologen wie etwa die Gnostiker und Neuplatoniker. In ihren Gottesbeweisen legen sie Gott ja ganz positive Prädikate bei, wie die der Persönlichkeit, der Macht, Weisheit, Schönheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Sind diese auch quoad modum significandi in Gott anders zu denken, so involvieren sie doch keine Unwahrheit oder eine reine Negation. „Wahrheit und Unvollkommenheit der Erkenntnis sind keine Gegensätze wie Wahrheit und Falschheit.“[306]) Die Behauptung Windelbands,[307]) der Gegensatz zwischen Gott und dem Endlichen werde von den christlichen Apologeten in der Weise der neupythagoreischen und besonders der neuplatonischen Philosophie bis zum absoluten Agnostizismus gesteigert, ist weit übertrieben. Die Apologeten sind Agnostiker nur im relativen Sinne des Wortes. Die metaphysische Anwendung des Kausalitätsgesetzes führt sie über die Schranken des absoluten Agnostizismus hinaus. Die Beschränkung des Kausalitätsgesetzes auf die empirische Welt lehnen die Apologeten ab und sind so weit entfernt von der wissenschaftlichen Willkür des Positivismus, welcher diese Beschränkung zu einem erkenntnistheoretischen Hauptsatz macht. Auf Grund des Kausalitätsgesetzes aber gelangen die Apologeten zu einer positiven Theologie, die freilich durch die Anerkennung des relativen Agnostizismus einen negativen Einschlag erhält. Am prägnantesten wird diese Theologie der Väter in dem Tertullian'schen Satz

305) W. Flemming, a. a. O. S. 71 f.
306) A. Esser, a. a. O. S. 248.
307) W. Windelband, a. a. O. S. 193.

gekennzeichnet: „Hoc est, quod deum aestimari potest, dum aestimari non capit; ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum.“[308])

Justin wird zwar gern als Kronzeuge für die absolute Transzendenz des „Vaters“,[309]) des Urgrunds der Gottheit und damit auch des absoluten Agnostizismus angerufen. Wenn er aber den Heroismus der christlichen Martyrer „als Wirkung des unnennbaren Vaters“,[310]) *(δύναμις τοῦ ἀῤῥήτου πατρός)* bezeichnet und wenn er im Dialog erklärt: „Mit Augen kann der Vater, das göttliche Wesen, nicht wie die übrigen lebenden Wesen gesehen, sondern bloß mit dem Verstand, wie Platon sagt und dem ich beistimme, begriffen werden,“[311]) so wird die obige Behauptung hinfällig.

Mit ihren Ausführungen stellt sich die patristische Philosophie des zweiten Jahrhunderts in die Mitte zwischen den neuplatonischen und modern positivistisch-modernistischen Agnostizismus einerseits und den eunomianischen Gnostizismus andererseits, welch letzterer lehrt, man könne „Gott so erkennen wie einen Stein, den man in Händen habe“[312]) oder „Gott wisse von sich nicht mehr als wir“.[313]) Es hat den Anschein, als ob Minucius Felix mit seinem bereits genannten Satz: „Deus . . . sibi soli tantus, quantus est, notus“ und Tertullian mit dem ähnlich lautenden, ebenfalls schon oben zitierten: „Quod vero immensum est, sibi soli notum est“ schon zum Voraus den Eunomianismus als Vertreter der Lehre von einer ontologistischen, intuitiven Gottanschauung ins Herz haben treffen wollen.

308) apol. c. 17.
309) W. Windelband, a. a. O. S. 193.
310) ap. II c. 10.
311) Dial. s. ob. S. 12.
312) Epiphan. Haeres. 76, 4.
313) Socrates, Hist. eccl. 4, 7.

Schlußbetrachtung.

Es muß unwillkürlich die Bewunderung auch eines nüchternen Forschers erregen, wenn er sieht, mit welcher Entschiedenheit und Überzeugungskraft die Apologeten des zweiten Jahrhunderts trotz der kurzen Entwicklungszeit das Gottesproblem behandeln. Die hauptsächlichen Gottesbeweise finden sich meist in scharfen Umrissen, ja zum Teil in ziemlich ausgebildeter Form vor, so daß sie weit mehr als einen bloßen Keim zur Weiterentwicklung darbieten. Mit ziemlicher Evidenz und nicht selten mit großem Scharfsinn wird das „Daß" und „Wie" der Gotteserkenntnis, das Problem der Dysteleologien und der erkenntnistheoretischen Hemmungen, die von der voluntaristischen Seite der Seele ausgehen, behandelt. Daneben stehen zur Erörterung der monotheistische Charakter des natürlichen Gottesbegriffs, die Frage nach der Persönlichkeit des Absoluten. Endlich findet sich auch ausgezeichnetes Material zur Frage über die Relativität der Erkenntnis des Absoluten, über den relativen und absoluten Agnostizismus.

Der Weg, den wir in der vorliegenden Abhandlung zurückgelegt haben, ist kurz folgender: An der Spitze steht die grundlegende Frage nach dem subjektiven Möglichkeitsgrund der Gotteserkenntnis. Dieser aber ist zu suchen in der logischen Natur des Menschen: Vernunfttheologie, nicht Gefühlstheologie ist das Ergebnis. Es könnte fast scheinen, als ob Athenagoras seinen Ausspruch, daß die unvernünftigen Seelenkräfte nur wahnsinnige Bilder von Gott erstehen lassen können, zum voraus schon dem kommenden Zeit-

alter des Modernismus und der Gefühlstheologie überhaupt habe ins Stammbuch schreiben wollen.

Mit der Untersuchung über den subjektiven Möglichkeitsgrund verbindet sich naturgemäß die Frage über den objektiven Möglichkeitsgrund der Gotteserkenntnis: Der Makrokosmos und der Mikrokosmos, sowie gewisse Tatsachen der Übernatur bilden die Grundlage desselben. In den einschlägigen Ausführungen kommen im wesentlichen alle bekannten Gottesbeweise zur Darstellung. Daß die teleologischen Beweise den breiteren Rahmen in der Untersuchung einnehmen, liegt in der Natur der Sache. Die Beweisdaten aus der Bewegung und besonders die aus der aktiven Gesetzmäßigkeit oder Zielstrebigkeit her genommenen muten uns wiederum ganz modern an. Die kosmologischen Beweisgänge sind im allgemeinen noch nicht so systematisch und klar herausgehoben, und vor allem wird das Schlußverfahren mehr dem Leser überlassen. Doch ist nicht zu übersehen, daß Athenagaros nicht nur in scharfer philosophischer Formulierung das Begriffspaar „absolut und relativ“ bezw. das „des Notwendigen und Möglichen“ entwickelt, sondern daß neben dem Verfasser des Diognetbriefes und Clemens von Alexandrien gerade der erste der Apologeten, Aristides, den Schluß vom kontingenten auf das absolute Sein macht. Mit dem Mikrokosmos als Grundlage des Gottesbeweises beschäftigen sich nur Justin und Athenagoras; diese Gedanken sind ja auch schon sublimerer Art. Während Athenagoras die eudämonologische Seite des psychologischen Beweises berücksichtigt, geht Justin den ethischen Gedankengängen desselben nach. Später vervollständigte Augustinus den psychologischen Gottesbeweis, indem er aus den intellektuellen Prinzipien der Seele auf die Existenz der realen absoluten Urwahrheit schloß.

Die verschiedenen, von heidnischer Seite gewandt ins

Feld geführten Dysteleologien zwangen die christlichen Philosophen, auch zum theodizeischen Problem Stellung zu nehmen. Und wenn auch nirgends eine systematische Bearbeitung des Gesamtproblems zu finden ist, so finden sich doch sporadisch sehr wertvolle Gedanken zur Lösung. Hatte auch die Stoa hier schon treffliche Ideen, die seitdem zum Gemeingut der theodizeischen Wissenschaft geworden sind, zutage gefördert, so mußten die Apologeten als Theisten doch von ganz andern Voraussetzungen an das Problem herantreten. Ganz abgesehen davon, daß sie im Gegensatz zur Stoa in den physischen Übeln nicht bloß eine reine Negation erkennen, führen sie mit der Aufstellung des Antagonismus zwischen dem schöpferischen und geschöpflichen Willen als tiefster Quelle aller Dysteleologien ein ganz neues Moment in die Betrachtung ein.

In ausführlicher Weise wird die Übernatur als Medium der Gotteserkenntnis herangezogen. Mit Liebe und Verständnis wird das innere Kriterium der Vollkommenheit und Vollständigkeit, der Irrtumslosigkeit und inneren Geschlossenheit des Christentums im Gegensatz besonders zu den Philosophien behandelt. Besonderen Wert legen die Apologeten auf die Darstellung der Wirkungen der Lehre Jesu, welche sich dem Geschichtsforscher in der Betrachtung des sittlichen Lebens des christlichen Altertums mit aller Macht aufdrängen müssen. Als außerordentliches Phänomen wird namentlich das Martyrium der christlichen Helden gewürdigt. Hiebei finden wir auch einen ersten Versuch, das Kriterium des wahren Martyriums sicherzustellen. Auf die „inspirata patientia", auf die Tatsache, daß es sich nicht bloß um eine sporadische Erscheinung, daß es sich ferner nicht bloß um starke Männer, sondern auch um schwache Frauen und Knaben handelt, die in den Tod gingen, auf die weitere auffallende Tatsache, daß die christliche Religion trotz der lang währenden und blutigsten Verfolgung

statt einer numerischen Schwächung eine erhebliche Stärkung erfuhr, auf all das wird hingewiesen. — Im Gegensatz zu den subjektivistischen Systemen, zu dem heute auch besonders der Modernismus zu rechnen ist, räumen die Apologeten dem Beweis aus den äußeren Kriterien der Wunder und Weissagungen eine ausschlaggebende Bedeutung ein. Es zeigt sich da das entschiedene Bestreben, zur sicheren Unterscheidung zwischen „göttlichen“ und „nicht göttlichen“ Wundern und Weissagungen zu gelangen. Auch wird mit dem Hinweis auf den höheren Zweckbegriff und betreffs der Weissagungen auch auf den inneren Zusammenhang derselben eine gute Basis geschaffen zur weiteren Entwicklung, die insbesondere dem Origenes (contra Celsum) zu verdanken ist.

Unschwer läßt sich aus den gegebenen Daten auch die Stellung der Apologeten zur Erkenntnistheorie und zum Kausalitätsgesetz erkennen, aber auch die zum Persönlichkeitscharakter des Absoluten, der gegen den stoischen Monismus verteidigt wird. Die starke Betonung des Persönlichkeitsbegriffes bei den altkirchlichen Apologeten gewinnt um so mehr an Interesse, als die heutige modernistische Auffassung der persönlichen Fassung des Gottesbegriffs zum mindesten sehr skeptisch, jedenfalls aber hilflos gegenübersteht.

Im weiteren Verlauf der Abhandlung wird der monotheistische Charakter des natürlichen Gottesbegriffs auf historischer und philosophischer Grundlage zu erhärten gesucht, in negativer Weise durch Aufzeigung des unethischen Ursprungs des Polytheismus. Daneben verkennen aber auch die Apologeten in keiner Weise, daß die richtige Gotteserkenntnis nicht bloß auf intellektualer Basis angebahnt werden muß, daß vielmehr auch die voluntaristischen Kräfte des Menschen eine die Erkenntnis hemmende oder fördernde Macht in Rücksicht auf das Gottesproblem ausüben. In klarster Weise geschieht dies von Theophilus.

So sehr die Apologeten auch die Wahrheit und überzeugende Kraft der Gottesbeweise und der darauf beruhenden Erkenntnis des absoluten Seins betonen, so entschieden sie auch die positive Seite der Theologie betonen und so weit entfernt sind von einer rein negativen Theologie, ebensosehr sind sie sich auch der Relativität dieser Erkenntnis bewußt: sie sind Vertreter des relativen Agnostizismus. Auch zum Problem der direkten Gotteserkenntnis, zur Theorie von einer angeborenen oder ontologistischen Gotteserkenntnis lassen sich in den Ausführungen unserer altchristlichen Philosophen leitende Gedanken auffinden. Aber nur Tertullian kann im Ernst für die Theorie einer rein subjektiven Gotteserkenntnis in Anspruch genommen werden, wobei aber nicht zu übersehen ist, daß er im Widerspruch mit sich selbst, daneben ebensosehr einer objektiven Erkenntnis des höchsten Seins das Wort redet.

Es ist für den Forscher ein erhebendes, fast überraschendes Ergebnis, wenn er in der Behandlung des Gottesproblems von seiten der apologetischen Literatur der frühesten Entwicklungsperiode so ziemlich alle Fragen, welche hier in Betracht kommen, auf irgendeine Weise angeschnitten oder ausführlicher erörtert vorfindet. Und der Eindruck, den die Ausführungen unserer Apologeten über die Sicherheit der Gotteserkenntnis auf jeden unbefangenen Menschen machen, dürfte derselbe sein, den Cäcilius von den Ausführungen des Octavius erhalten hat, und den er in die Worte kleidet: „Wie Octavius über mich gesiegt hat, so triumphiere ich über den Irrtum. Was die Hauptpunkte angeht, so erkenne ich eine Vorsehung an und gebe mich hinsichtlich der Gottheit gefangen.“[314])

314) Dial. c. 40: Nam ut ille mei victor est, ita ego triumphator erroris. Itaque quod pertineat ad summam quaestionis, et de providentia fateor et de deo cedo . . .

Literaturverzeichnis.

1. Benützte Ausgaben der apologetischen Schriften.

Fragmentum Quadrati bei Eusebius Pamphili, Scripta Historica Tomus I; (Euseb. H. B. IV, 3, 2); 2. Aufl. von F. A. Heinichen, Leipzig 1858.

Die Apologie des Aristides; Rezension und Rekonstruktion des Textes von E. Hennecke; Leipzig 1893 in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur", herausgegeben von O. Gebhardt und H. Harnack; Bd. IV, Leipzig 1888—1893 (Heft 3).

Justini Philosophi et Martyris opera (Apologia I u. II; Dialogus cum Tryphone) von J. C. Th. de Otto: Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi vol. I—III; editio tertia, Jenae 1876—1879. Vergl. hiezu die beiden folgenden Ausgaben: Neueste Ausgabe beider Apologien mit Kommentar von J. M. Pfättisch, I. Teil: Text; II. Teil: Kommentar, Münster 1912. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction francaise, 2 Vol., Paris 1909 (Textes et documents publiés par H. Hemmer et P. Lejay).

Epistula ad Diognetum v. J. C. Th. de Otto: Corpus Apoolgetarum Christianorum saeculi secundi vol. III; editio tertia, Jenae 1876—1879.

Theophili . . ad Autolycum libri tres von J. C. Th. de Otto: Corpus Apol. Christ. saeculi secundi vol. VIII, Jenae 1861.

Athenagorae „Supplicatio pro Christianis" und „de resurrectione mortuorum" von E. Schwartz in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur", herausgegeben von O. Gebhardt und A. Harnack; Bd. IV, Heft 2, Letpzig 1891.

Tatiani, Oratio ad Graecos von E. Schwartz in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur", Bd. IV, Heft 1, Leipzig 1888.

M. Minucii Felicis „Octavius" von G. Rauschen in „Florilegium patristicum", fasc. VIII, Bonnae 1913. Außer Rauschen vgl. hiezu J. P. Waltzing, Minucii Felicis Octavius (Biblioth. Teubneriana), Lipsiae 1912, ebenso die kritische Ausgabe im Corpue scriptorum eccles. latinor. vol. II ed. C. Halm (Vindobonae) 1876.

Tertulliani „Apologeticus" im Florilegium patristicum von G. Rauschen, fasc. VI, Bonn 1906.

Clementis Alexandrini „Protrepticus" von O. Stählin in „Griechische Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte", Bd. 1, Leipzig 1905.

2. Benützte Übersetzungen:

Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1913; Band 12 (Aristides, Justins, Apologien; Brief an Diognet; Tatian; Athenagoras.
Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1913; Band 14 (Therphilus, Minucius Felix).
Sämtliche Werke der Kirchenväter, Kempten 1830; Band 1 und 2 (Justins Dialog).
Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1875 (Proptreptikus des Clemens von Alexandrien von L. Hopfenmüller und J. Wimmer).
K. A. H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften, Band 1 (Apologeticus), Köln 1882.

3. Sonstige benützte Literatur:

Bardenhewer O., Patrologie, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1910.
Bardenhewer O., Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 1², Freiburg i. Br. 1913.
Diels H., die Fragmente der Vorsokratiker, Band 1 und 2, 2. Aufl., Berlin 1906. Band 2, 2. Auflage, Berlin 1907.
Drews A., die Persönlichkeit Gottes in „Preußische Jahrbücher", Bd. 116, S. 1ff.; Berlin 1904.
Endert K. van, der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, Freiburg i. Br. 1869.
Esser A., Gott und die Welt in „Religion, Christentum und Kirche, Bd. 1, S. 135ff., Kempten und München 1912.
Feder A. L., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und menschgewordenen Sohn Gottes, Freiburg i. Br. 1906.
Flemming, W., Zur Beurteilung des Christentums Justin des Martyrers, Leipzig 1892.
Gisler A., der Modernismus, Einsiedeln 1912.
Gutberlet C., Lehrbuch der Apologetik, 3. Aufl., Münster 1903.
Gutberlet C., Logik und Erkenntnistheorie, 2. Aufl., Münster 1892.
Gutberlet C., Allgemeine Methaphysik, 3. Aufl., Münster 1897.
Heinrich J. B., Dogmatische Theologie, Bd. 3, Mainz 1879.
Hettinger F., Apologie des Christentums, Bd. 1, 9. Aufl. von Eugen Müller, Freiburg i. Br. 1906.
Himpel F. v., Fragment der Apologie des Aristides aus dem Armenischen übersetzt und erläutert in der „Theol. Quartalschrift", Bd. 62, Tübingen 1880 S. 109ff.
Jerusalem W., Einleitung in die Philosophie, Wien und Leipzig 1899.
Kant's J. Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Benno Erdmann, 5. Aufl., Berlin 1900.
Kleutgen J., Philosophie der Vorzeit, Münster 1860.
Kleutgen J., Theologie der Vorzeit, 2. Aufl., Münster 1872.
Klimke F., Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, Freiburg i. Br. 1911.
Koch W., die altkirchliche Apologetik des Christentums in der „Theol. Quartalschrift" Bd. 90, Tübingen 1908, S. 7ff.

Kuhn J., Kath. Dogmatik, Bd. 1, Tübingen 1862.
Lortz J., Vernunft und Offenbarung bei Tertullian im „Katholik" Bd. 93, S. 124ff., 1913
Mayer G., die altchirchliche Apologetik in ihrer normativen Bedeutung in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift", Bd. 3, S. 572ff., Erlangen und Leipzig 1892.
Müller R., William James und der Pragmatismus in der „Philos. Wochenzeitschrift", Bd. 9, S. 14ff., Charlottenburg 1908.
Paulsen F., Einleitung in die Philosophie, Stuttgart, Berlin 1906.
Pfättisch J. M., Platos Einfluß auf die Theologie Justin's im „Katholik" 1909.
Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 1, 6. Aufl., Paderborn 1914.
Pohle J., Natur und Übernatur, Kempten-München 1913.
Programm der italienischen Modernisten, Jena 1908.
Reinke J., Naturwissenschaftliche Vorträge, Heilbronn 1907.
Richter L., Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen, Meißen 1905.
Roderfeld J., die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis nach der platonisch-patristischen und der aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie (Theol. Quartalschrift, Bd. 63, S. 77ff., 187ff.).
Schmitt G., Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte, Mainz 1890.
Staab K., die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900, Paderborn 1910.
Stahl J., Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter dargestellt, Regensburg 1869.
Stimmen aus Maria Laach, Jahrgang 1913, Bd. 85, Heft 10; Miszellen (über den Pragmatismus) S. 593ff.
Switalski W., Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, eine erkenntnistheoretische Studie, Braunsberg 1910.
Überweg F., Grundriß der Geschichte der Philosophie Bd. 2^{10} von M. Baumgartner, S. 51ff., Berlin 1915.
Unterstein K., die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Väter, Straubing 1902/03.
Waibel E., Der Pragmatismus in der Geschichte der Philosophie, Bonn 1915.
Waibel E., Studien zum Pragmatismus im „Archiv für systematische Philosophie", herausgegeben von L. Stein, Bd. 21, Heft 1 u. 2, Berlin 1915.
Wehofer Th. M., die Apologie Justins des Martyrers im „Supplementheft der Römischen Quartalschrift, herausgegeben von A. de Waal und J. P. Kirsch, Rom 1897.
Werner K., Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Bd. 1, Schaffhausen 1861—1867.
Windelband W., Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., Tübingen, Leipzig 1900.
Zahn J., Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte, Würzburg 1890.
Zöckler O., Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh, 1907.

Bemerkungen zur Zitationsweise.

Zitiert werden:

Die Apologie des Aristides mit: Ap.
und Zitate nach dem Rekonstruktionsversuch von E. Henecke
(s. Bd. IV in „Texte und Untersuchungen ...“ S. XVI mit: ApR.
Die 1. Apologie Justins mit: Ap. I
Die 2. Apologie Justins mit: Ap. II
Der Dialog Justins mit: Dial.
Des Theophilus 3 Bücher mit: Autol. I, II, III
Die „Bittschrift“ des Athenagoras mit: Legat.
Die „Auferstehung“ des Athenagoras mit: Resurrect.
Der Diognetbrief mit: Diognet.
Die Rede Tatians mit: or.
Der „Oktavius“ des M. Felix mit: Oct.
Der „Apologetikus“ Tertullians mit: apol.
Der „Protreptikus“ des Clemens v. Al. mit: Protr.

Die deutsche Übersetzung der Apologie des Aristides beruht wesentlich auf dem syrischen Text; so oft etwas aus dem armenischen oder griechischen Text aufgenommen ist, ist dies mit « » gekennzeichnet. Verworfene Lesarten sind durch [ ], verdeutlichende Zusätze des Übersetzers durch ( ) bezeichnet. Vgl. S. K. Julius im Bd. 12 der Kemptener Väteransgabe 1913, S. 23f.

Waibel

Natürliche gotteserkenntnis 611758